المنظمة العربية للترجمة

ألان سوبيو

الإنسان القانوني

بحث في وظيفة القانون الأنثروبولوجيّة

ترجمة

عادل بن نصر

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

كتب أعلام وقادة الفكر العربي والعالمي
لمتابعة الكتب التي نصورها ونرفعها لأول مرة
على الروابط التالية

اضغط هنا منتدى مكتبة الاسكندرية

صفحتي الشخصية على الفيسبوك

جديد الكتب على زاد المعرفة 1

صفحة زاد المعرفة 2

زاد المعرفة 3

زاد المعرفة 4

زاد المعرفة 5

scribd مكتبتي على

مكتبتي على مركز الخليج

أضغط هنا مكتبتي على تويتر

ومن هنا عشرات آلاف الكتب زاد المعرفة جوجل

الإنسان القانوني

بحث في وظيفة القانون الأنثروبولوجيّة

الإنـسان القانوني

بحث في وظيفة القانون الأنثروبولوجيّة

لجنة العلوم الإنسانية والاجتماعية

عزيز العظمة (منسقاً)
عزمي بشارة
جميل مطر
جورج قرم
السيد يسين
علي الكنز

المنظمة العربية للترجمة

ألان سوبيو

الإنسان القانوني

بحث في وظيفة القانون الأنثروبولوجيّة

ترجمة

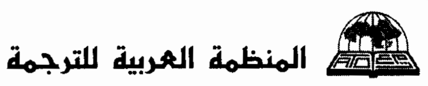
عادل بن نصر

مراجعة

جمال شحيّد

الـفـهـرسـة أثـنـاء الـنـشـر - إعـداد المنـظـمـة الـعـربـيـة لـلـتـرجمـة
سوبـيـو، ألان
الإنسان القانوني: بحث في وظيفة القانون الأنثروبولوجيّة/ ألان سوبـيـو؛ ترجمة عادل بن نصر؛ مراجعة جمال شحيّد.
384 ص. ـ (علوم إنسانية واجتماعية)
ISBN 978-9953-82-544-1
يشتمل على فهرس.
1. القانون. 2. الأنثروبولوجيا. أ. العنوان. ب. بن نصر، عادل (مترجم). ج. شحيّد، جمال (مراجع). د. السلسلة.
341.2

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»



بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 ـ 113
الحمراء ـ بيروت 2090 1103 ـ لبنان
هاتف: 753031 ـ 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - Web Site: http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 ـ 113
الحمراء ـ بيروت 2407 2034 ـ لبنان
تلفون: 750084 ـ 750085 ـ 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، أيلول (سبتمبر) 2012

المحتويات

القسم الثاني
التقنية القانونيّة: مصادر التأويل



مقدمة المترجم

قرأنا كتاب آلان سوبيو على مكث فوجدنا فيه من المزايا ما يعز اجتماعها في كثير من التآليف. وقد جمع جهد صاحبه بين المقدرة على تشخيص مياسم القول التقعيدي (le dire normatif) والدقة في رصد مرجعيات الخطاب القانوني (le discours juridique). وفي هذا الحيز من التحقيقات المفاهيمية لاذ آلان سوبيو بالمنهج الأنثروبولوجي، وهو مقاربة تقتفي أسس النماذج التنظيمية والوسائل التي تعتمدها لتحقيق احترامها واستبطانها من قبل الأفراد والمجموعات. واستناداً إلى ذلك، جعل الخيط الناظم لتأملاته طرحاً مفاده "أنه من الخطأ اختزال (القانون)، مثلما ننزع إليه اليوم، في "تقنية خالصة" خالية من كل دلالة " (ص 39). وجاء تفصيل ذلك في عنصرين كبيرين مثّلا مادّة الكتاب؛ فخصّص الجزء الأوّل لاستقراء ملامح "الدغمائيّة القانونيّة ومعتقداتنا التأسيسيّة". وقد سعى المؤلّف في هذا الصدد إلى تفعيل الوعي لدينا بأنّ الإنسان "لا يولد عقلانيّاً بل يصبح كذلك بامتلاكه معنى يتقاسمه مع الآخرين. وهكذا يبدو أنّ كلّ مجتمع هو معلّم العقل على طريقته. فحبكة ما نسمّيه "مجتمعاً" نسجت بواسطة علاقات قولية تربط الناس بعضهم ببعض" (ص 15). وارتأى آلان سوبيو في الجزء الثاني من كتابه الوقوف على

ما منح القانون ميزته الكبرى والمقصود بذلك "وظيفة المنع" وما يرتبط بها من "مصادر تأويل" لإرث القواعد الضخم.

ولا شكّ أنّ الأداء الترجمي الأمين والسليم الذي سينفي الغرابة عن الدلالات الأصلية الواردة في كتاب آلان سوبيو ويرسي بعد ذلك ألفة المعنى لدى المتلقّي العربي، هو مكابدة تقوم على الانتباه المستمر لفضاء الخطاب، والحرص على إنجاز حفريات مصطلحية؛ لذلك يجدر بنا تقديم بعض الإيضاحات التي تطلع القارىء على النهج الذي اعتمده المترجم والمقتضيات التي تحكمت برسمه حتّى يستأنس بفحوى الكتاب:

1- إنّ طبيعة المقاربة الأنثروبولوجيّة المعتمدة في صياغة المفاهيم القانونيّة وتحليلها حملتنا على اليقين بجدوى مبدأ التكييف أي تطويع النصّ الأصلي ليلائم مستلزمات اللغة والثقافة العربيتين المنقول إليهما. ولسنا نرى في التكييف، هنا، إلا أداة لتحقيق الاستيعاب لدى المتلقي العربي؛ وهذا ما أجاز لنا، في حدود معقولة، التصرّف والشرح وتطويع المبادئ والمعاني. لقد رمنا من خلال هذا التمشّي ترجمة الخطاب الأصلي باعتماد "المكافئات الديناميكيّة" أو التأثيريّة بحسب تعبير أوجين نيدا (Eugène Nida).

2- بعد جرد المصطلحات المحوريّة التي شدّت إليها مفاصل الكتاب؛ أنجزنا تحقيقات مفاهيميّة جعلتنا نعتقد في اتساع الفضاء الدلالي للخطاب التقعيدي (le discours normatif)؛ ومن ثمّ استقامت في رأينا مراجعة صلاحيات المترجم، فباتت الأمانة في النقل، عندنا، هي حصر الزوائد الدلاليّة والقيم الإضافيّة والشحنات المعنويّة القادرة لوحدها على تحقيق الفهم وبلوغ الإفهام.

3- لما بدا الخطاب التقعيدي قابلاً للتأويل، قدّرنا أنّه من

الملائم توظيف اللسانيات القانونيّة (la linguistique juridique) باعتبارها علماً تطبيقياً موضوعه تفكيك البلاغ وتجويد ترجمته.

4- إنّ ما تتسم به الأنثروبولوجيا القانونيّة من جرأة في الطرح، وطرافة في التناول فرضت علينا استحضار ثنائيّة مصيريّة لضمان نجاعة الأداء الترجمي : إنّها ثنائيّة قائمة على صنفين من المقتضيات هما "ترجمة القانون وقانون الترجمة".

عادل بن نصر

تمهيـــد

تزحلقوا أيّها الفانون، بخفة، فالجليد هش تحت أقدامكم

بيار إيف نارفور

إنّ الإنسان حيوان ميتافيزيقي. وبما أنّه كائن بيولوجي فهو موجود في هذا العالم بفضل أعضاء حواسّه أوّلاً. غير أنّ حياته لا تنتشر في عالم الأشياء فحسب، وإنّما تطول أيضاً عالم العلامات. ويمتدّ هذا العالم، في ما وراء اللغة، إلى كلّ ما يجسّد فكرة ويحيل إلى الذهن كلّ ما كان غائباً مادياً. وهو الحال بالنسبة إلى جميع الأشياء التي أدرج فيها معنى، لاسيما الأشياء المصنوعة، بدءاً بأكثرها وضاعة (حجر مصقول، منديل) ووصولاً إلى أكثرها قداسة (لوحة الجوكوندا، مدفن العظماء)، تلك التي تضمّ فكرة كانت قد وجّهت صنعها فجعلتها بذلك تتميّز عن عالم الأشياء الطبيعيّة. وينطبق الأمر ذاته أيضاً على العلامات التجاريّة (المعايير الخاصّة بالثياب، مستحضرات التجميل، الوشوم... إلخ) أو الأنظمة (الحركات، الطقوس، الرقص... إلخ) التي تجعل من الجسم البشري نفسه علامة. إنّ حياة الحواس تمتزج في الكائن البشري بمعنى للحياة قادر على أن يدفعه للتضحية من أجله، مانحاً بذلك موته عينه معنى. أن ننسب إلى ذواتنا وإلى العالم دلالة فذاك أمر أساسي

حتّى لا نغرق في انعدام المعنى، أي حتى نصبح كائناً يعقِل ونبقى هكذا.

هكذا يجيء كلّ إنسان إلى العالم حاملاً معه دَيْناً من المعنى، معنى عالم موجود سلفاً يمنح دلالة لوجوده. ويفترض هذا الولوج إلى المعنى أن يتعلّم كلّ طفل الكلام وأن يخضع إذاً إلى "مشرّع اللغة". وإذا كان هذا المشرّع، كما كتب أفلاطون، "هو ذاك الذي نادراً ما يظهر في الإنسانيّة"[1]، فلأنّه يختفي عادة خلف وجه أمّنا. إنّ اللغة الأم، باعتبارها أوّل مصدر للمعنى، هي أيضا أوّل الموارد الدغمائيّة الضروريّة لتشكيل الذات. وما تمنحه من حريّة لكلّ شخص بأن يفكّر ويعبّر كما يشاء يفترض خضوع الجميع للحدود التي تضفي معنى على الكلمات التي تشتمل عليها. ومن دون تباينها الجذريّ، لا يمكن توقّع استقلاليتها. إلاّ أنّه، وحتّى قبل أن يلج لاحقاً في الكلمة إلى إدراك ذاته، فإنّ كلّ مولود جديد يكون قد سمّي وأدرج في بنوّة: لقد أُسند له موضع في سلسلة أجيال؛ ذلك لأنّه حتّى قبل أن نتمكّن من التلفظ بكلمة "أنا"، كان القانون قد جعل كلّ واحد منّا ذاتاً قانونيّة. فحتّى يكون الشخص حرّاً، عليه أن يقيّد أوّلاً (وهو معنى sub-jectum باللاتينيّة: ألقي إلى الأسفل) بأقوال تربطه بالآخرين. وهكذا تمتزج روابط القانون بروابط القول لتُدخل كلّ مولود جديد في العالم البشري، أي أن تمنح حياته دلالة بالمعنيين اللذين تحويهما هذه الكلمة[2]، العام والقانوني. وبانفصال الإنسان

---

(1) Platon, *Cratyle*, dans: O*euvres complètes*, trad. L. Robin (Paris: Gallimard, 1950), t. I, pp. 620 sq.

(2) Signum باللاتينيّة القديمة يوافقها باللغة اليونانيّة (sema) وتعني عموماً «العلامة المميّزة» و «البصمة» وتدل أيضاً على اللافتات والرايات والصور المرسومة أو المنحوتة أو الأسماء المميّزة للأشخاص أو الإشارة أو الكلمة السرّ أو الأمارة المنذرة أو المبشرة أو الدليل. =

عن كلّ رابط يجمعه بنظرائه، تكون قد كتبت عليه البلاهة، بالمعنى الاشتقاقي للكلمة (تعني كلمة idios باليونانيّة "من كان مقتصراً على نفسه"). ويكون كذلك مهدّداً بالبلاهة من كان، سجين تصوّره الخاص للعالم، عاجزاً عن إدراك وجود تصوّرات أخرى ممكنة، أي إنّه غير قادر على أن يتّفق مع نظرائه على تمثّل للعالم يحظى فيه كلّ فرد بمكانه المناسب. إنّ التوق إلى العدالة ليس هو إذاً من مخلّفات الفكر ما قبل العلمي ولكنّه يمثّل، في السّراء والضرّاء، معطى أنثروبولوجياً أساسيّاً. فقد يُقتل الإنسان أو يموت من أجل قضيّة يعتقد أنّها عادلة (حريّته، وطنه، إلهه، شرفه... إلخ)، ومن هذا المنظور، فإنّ في كلّ واحد منّا قنبلة.

لا يولد الإنسان عقلانيّاً، بل يصبح كذلك بامتلاكه معنى يتقاسمه مع الآخرين. وهكذا يبدو أنّ كلّ مجتمع بشري هو معلّم العقل على طريقته؛ فحبكة ما نسمّيه "مجتمعاً" نسجت بواسطة علاقات قوليّة تربط الناس بعضهم ببعض، وبناء على ذلك فإنّه لا وجود لمجتمع حيواني[3]. وفي اللغة الفرنسيّة الشائعة، نتحدّث عن القانون وعن العقد لنميّز بين نوعي العلاقات القانونيّة التي تُمسكنا وتجعلنا أيضاً نتماسك: فمن جهة القانون، توجد النّصوص والأقوال التي تُفرض علينا بصرف النّظر عن إرادتنا؛ ومن جهة العقد، نعثر

= وفي اللغة الفرنسيّة كانت تصلح منذ استعمالاتها الأولى للدلالة على ما يسمح باستنتاج وجود شيء غائب. «دلّ» «دلالة» كلمتان اتخذتا باكراً المعنى القانوني الموجود في فعل «أبلغ/أعلن»، «أعلم رسميّاً المعنى لأصحابه». انظر: A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française* (Paris: Robert, 1992), and A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4ème éd. (Paris: Klincksieck, 2001), s.v. signum.

(3) P. Legendre, *De la société comme texte: Linéaments d'une anthropologie dogmatique* (Paris: Fayard, 2001).

على تلك التي تنبثق عن الاتفاق الحر مع الغير. إنّ كلّ شخص ملزم أوّلاً بحالته المدنيّة التي يمنحه إيّاها القانون قبل أن يكون ملزماً بالتعهّدات التي يتعاقد في شأنها. وكلّ أقوالنا لا تقيّدنا ولا "تلزمنا"، بالمعنيين الحرفي والتأثيلي للكلمة على السواء (تعني كلمة ob-ligare باللاتينية : ربط)؛ فأنا مثلاً لست مقيّداً إطلاقاً بما أكتب الآن وأحتفظ بحقّي في العدول عنه أو في التناقض مع نفسي. ومن ضمن الأقوال والنّصوص التي تلزمني وتربطني بالآخرين، عليّ أن أميّز بين ما يصدر عنيّ وما يصدر عن الغير ،لأنّ الأقوال التي لها سلطة عليّ، دون أن أكون قد نطقت بها أو رضيت بها، كانت حتماً الأولى في مجرى حياتي. وهكذا، فإنّ مفاهيمنا المتعلّقة بالقانون والعقد مرتبطة ارتباطا شديداً في ما بينها، ويصدر كلّ منها عن اعتقادنا بوجود مشرّع إلهي هو الضامن أيضاً للعهد الذي يعطيه لأولئك الذين يؤمنون به، المخلصين له، والموفين بعهدهم. من أجل ذلك يعزّ وجودهم، بهذه الصيغة العامّة والمجرّدة، في حضارات أخرى مثل الصين واليابان. ونظراً إلى ما تتّسمان به من اشتراك بين حضارات الكتب المقدّسة، فإنّ فكرتَي القانون والعقد تمثّلان فقط طريقة من بين عدة طرائق في تأسيس العدالة بين الناس وإخضاعهم إلى سلطان العقل.

أن نجعل كلّ واحد منّا "إنساناً قانونيّاً"، هو الأسلوب الغربي في ربط البعدين البيولوجي والرمزي اللذين يكوّنان الإنسان. إنّ القانون يربط لامحدوديّة عالمنا الذهني بتناهي تجربتنا الماديّة؛ وفي هذا الصدد، هو يؤدّي لدينا وظيفة أنثروبولوجيّة تعنى بتأسيس العقل. وإنّ الجنون يترصّدنا بمجرّد أن ننكر أحد البعدين الموجودين في الإنسان، وذلك إمّا لمعاملته كحيوان أو لاعتباره روحاً خالصة متحرّرة من كلّ قيد، ما عدا ذلك الذي يفرضه على نفسه. وقد وفّق باسكال في التعبير عن ذلك بأبسط الكلمات، إذ قال : ليس الإنسان

بملاك ولا بوحش؛ غير أنّ هذه الفكرة البسيطة لا زالت مستعصية على فهمنا، لأنّ أصناف تفكيرنا تخلق معارضة بين الجسم والرّوح وبين "الماديّة" و"الروحانيّة". ونظراً إلى أنّ تقدّم العلوم والتقنيات قد أذكى هذه الثنائيات، فإنّها تحملنا على الاعتقاد، من ناحية، بأنّه يمكن تفسير الإنسان مستقبلاً مثل أي شيء طبيعي، وأنّه لا شيء يمكن أن يعرف عنه وليس بمقدور علوم الطبيعة في أحد الأيّام أن تكشفه لنا وتخوّلنا التصرّف فيه؛ ومن جهة أخرى، تدعونا هذه الثنائيات إلى الاعتقاد بأنّ الإنسان، بعد أن تجلّى لنفسه، يمكنه التحرر يوماً من كلّ حتمية طبيعيّة، كاختيار جنسه والقدرة على أن لا يبليه الدهر، والتغلّب على المرض وَلِمَ لا على الموت ذاته. وأن ننظر إلى الإنسان كشيء خالص أو أن نرى فيه روحاً خالصة، ففي ذلك وجهان للجنون ذاته.

ومن العبر التي استخلصتها حنة أرندت من تجربة التوتاليتاريّة هي أنّ "أوّل خطوة مهمّة، على الدّرب المؤدّي إلى الهيمنة الكلّيّة، تتمثّل في قتل الشخص القانوني في الإنسان"[4]. وإنّ إنكار وظيفة القانون الأنثروبولوجيّة، باسم واقعيّة بيولوجيّة أو سياسيّة أو اقتصاديّة مزعومة، لهو القاسم المشترك بين كلّ المحاولات الشمولية. ويبدو أنّ هذا الدرس قد نسيه رجال القانون الذين يدعمون القول بأنّ الشخصيّة القانونيّة هي عارض خالص لا علاقة له بالإنسان المحسوس؛ واعتبار الشخصيّة القانونيّة حادثاً مصطنعاً فذلك أمر لا يقبل الشكّ. ولكن في العالم الرمزي، الذي يميّز الإنسان، كلّ شيء مصطنع. ومن المؤكّد أنّ الشخصيّة القانونيّة ليست حدثاً طبيعيّاً؛ إنّها

---

(4) H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace and World, 1951), trad. fr., *Le système totalitaire*: *Les origines du totalitarisme* (Paris: Seuil, 1972), p. 185.

مظهر من مظاهر تمثّل الإنسان الذي يلتمس وحدة جسمه وروحه ويُمنع من أن يُختزل في كيانه البيولوجي أو الذهني. لذا أعرب النّاس بعد زوال هول النّازيّة عن الحاجة إلى ضمان الشخصيّة القانونيّة لكلّ إنسان أينما كان[5]. وهذا المنع هو الذي يقصده أولئك الذين يسعون اليوم لتجريد الذات القانونيّة من أهليتها قصد فهم الكائن البشري كمجرّد وحدة حساب والتعامل معه كقطيع أو كتجريد خالص[6]، والأمران سيّان.

ويتساوى هذا الاختزال للإنسان مع حيويّة الحساب التي قامت عليها الرّأسماليّة والعلوم الحديثة. وينزع اليوم مبدأ المساواة القانوني، مثلاً، إلى قبول التأويل بهذه الطريقة. فالمساواة الجبريّة تسمح باللاتميّزيّة: فإذا قلت < أ = ب > ، يستنتج من ذلك أنّه في كلّ الوضعيات التي توجد بها أ، يمكنني أن أضع ب من دون تمييز، وبذلك أصل إلى < أ + ب = أ + أ = ب + ب > . إنّ تطبيق هذا المنطق على المساواة بين الجنسين يعني أنّ الرّجل هو المرأة والعكس صحيح؛غير أنّ المساواة بين الرجال والنّساء لا تعني أنّ الرجال نساء، حتى وإن جاز لهم تمنّي ذلك أحيانا. إنّ مبدأ المساواة بين الرجال والنّساء هو من أثمن فتوحات الغرب وأكثرها هشاشة. ولن يدوم تجذّره إذا استندت هذه المساواة إلى الطريقة الرّياضيّة، أي إذا ما كان التعامل مع الكائن البشري قائماً على الطريقة الكميّة الخالصة. وتكمن بالضبط كلّ صعوبة المجتمعات الغربيّة في وجوب التفكير في المساواة وعيشها من دون نفي الاختلافات. وينبغي أن يفهم هذا من العلاقات القائمة بين الرجال والنساء، وكذلك من

---

(5) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948)، المادة السادسة.

(6) الأوجه المختلفة لتنشئة الإنسان قانونياً، انظر: B. Edelman, *La personne en danger* (Paris: PUF, 1999).

علاقات الرجال أو النساء ذوي الجنسيات أو العادات أو الثقافات أو الأديان أو المنتمين إلى أجيال مختلفة. ولا تكمن ميزة الرّأسماليّة في السعي وراء الثراء المادي، وإنّما في سلطان الكميّة الذي يجعلها تسود تنوّع النّاس والأشياء. وتصبح المساواة موضوع تأويلات جنونيّة عندما نُحمَل، تحت سلطان الكميّة، على الاعتقاد في تجريد العدد بصرف النّظر عن نوعيّة الكائنات التي وقع إحصاؤها[7].

ليس الحساب بالتفكير، والعقلنة الحسابيّة التي أقامت مجد الرّأسماليّة، تصبح عقلنة مجنونة عندما تعدّ ما لا يحصى للاشيء. إنّ القدرة على الحساب هي، بداهة، صفة جوهريّة في العقل[8]، ولكنّها ليست كلّ ما في العقل. فالتقعيد المنطقي لهذه القدرة الذّهنيّة هو الذي سمح باختراع الحاسوب. وهكذا كان دوماً المنهج المتمثّل في إسقاط الفكر البشري في شيء، وذلك منذ أوّل حجارة صوّانية مصقولة، تكون نبض التقدّم التقني والسيطرة البشريّة على الأشياء؛ غير أنّه من ثنايا تيار عكسي تنبثق اليوم "النزعة المعرفيّة" التي تقوم مقام علم الفكر، إذ إنّها تعكس على الفكر أنموذج الآلة الحاسبة وترجو، هكذا، بلوغ السيطرة الماديّة على الفكر في يوم ما مستعينةً في ذلك بالتكنولوجيات الدقيقة. وعلى غرار الأيديولوجيّة الاقتصاديّة

---

(7) R. Guénon, *Le règne de la quantité et les signes des temps* (Paris: Gallimard, 1945).

(8) اشتقت كلمة عقل في الفرنسيّة (raison) من اللاتينيّة ratio المأخوذ من فعل reor عدّ، حسب. وكانت تعني أوّلاً في اللاتينيّة الحساب قبل أن تدل على الحكم والمذهب ثم أخيراً العقل الجازم. انظر: A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine* (Paris: C. Klincksieck, 1967), *s. v. reor*:

واحتفظت فضلاً عن ذلك كلمة ratio على هذا المعنى في اللغة الفرنسيّة المعاصرة (علاقة رقميّة).

الجاري بها العمل، حالياً، يقوم هذا التيار الجديد على الاعتقاد بأنّ الكائن العقلاني هو كائن حسابي خالص، وأنّ سلوكه ذاته يمكن أن يُحسب ويبرمَج. ولكن، حتى يتسنّى الحساب، يجب توفّر الاقتدار على نسيان تنوّع الأشياء والكائنات والاحتفاظ منها فقط بخاصيتها الأساسيّة التي هي أصلها. إنّ هذا النسيان، الضروري، سواءً لحساب المصالح أو للحساب العلمي، غدا ممكناً بفضل وجود الجانب الآخر من العقل البشري الذي يتعهّد بكلّ ما يبدي مقاومة إزاء تجريد العدد. فلا وجود لرياضيات من دون مسلّمات لا تقبل البرهنة ومن دون حقائق مقرّرة يمكن أن يتأسّس عليها الفكر. فلا يمكن أن نجمع البزّاق أو السُحُب لأنّنا لا نقدر أن نحصي إلاّ الأشياء التي يمكن التعرّف إليها والتي نمنحها طبيعة مشتركة. وأصناف التفكير التي نتعرّف من خلالها على الأشياء الطبيعيّة ونرتّبها ليست هي ذاتها كائنات رياضيّة؛ وهذا لا يعني أنّ هذا التعرف وهذا الترتيب ليسا عقلانيين. ويتمثّل عمل الفكر في منح الحساب دلالة، وذلك بإرجاع الكميات المقيسة دوماً إلى معنى يتعلّق بالقياس. ويضمّ تعريف هذا المعنى، حتماً، بعداً دغمائياً، لأنّ أصناف تفكيرنا لم تهبها لنا الطبيعة، بل هي أداة نتوسّل بها فهم الطبيعة.

"تجرّأ على استعمال فهمك الخاص!"[9]. قول كَنْت الشهير يذكّرنا بالعقيدة التي بُني عليها عصر التنوير: أي الإيمان بأن الإنسان كائن يتمتّع بملكة الإدراك. وهكذا يتمثّل الوفاء لعصور التنوير في الاعتقاد بأنّ الإنسان قادر على التفكير بحريّة. إنّ هذا الإيمان لا يمنع من التساؤل عن الظروف التي يمكن الإنسان أن يبلغ فيها مرتبة

(9) E. Kant, *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?* (1783), trad. fr. «H. Wismann, *Réponse à la question: Qu'est-ce que les lumières?,*» dans: *Oeuvres philosophiques*, bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1985), t. II, pp. 209 sq.

الرشد. ولكنّه، بخلاف ذلك، يحظر تمثيله بالحيوان أو الآلة أو أن ندّعي تفسيره بأكمله بواسطة حكم الحتميات الخارجيّة. وعندما تقلّد علوم الإنسان العلوم الصلبة أو تسعى لاختزال الإنسان في شيء يقبل التفسير والبرمجة، فإنّها لم تعد هي ذاتها سوى رواسب من الدغمائيّة الغربيّة وآثار مثيرة للشفقة على فكر علمي في طور التحلّل ويسعى إلى محو المسائل التي ينبغي عليه توضيحها؛ ذلك لأنّ هذه العلوم تصرّ، من دون جدوى، على إدراج المجتمعات البشريّة في نماذج مستقاة من علم الآلات أو علم الأحياء. فبينما يجد الجسم البيولوجي قاعدته في ذاته، فإنّ القاعدة التي تؤسّسه والتي تضمن لنا الحصول على مكان في المجتمع البشري يجب البحث عنها خارج ذلك المجتمع. وهنا تكمن، حسب جورج كانغيلام، "إحدى المسائل الرئيسة التي يطرحها العقل"[10]. هذا يعني أنّ معنى الحياة لا يكمن في أعضائنا، ولكنّه ينبثق بالضرورة من مرجعيّة خارجة عن نطاقنا. ورفض فهمها أو مماهاة العقل بالتفسير العلمي أو القانون بالتنظيم البيولوجي لا يمكنها إلاّ أن تطلق العنان للجنون والقتل. ومردّ ذلك أنّه حين نغفل عن مسألة تأسيس العقل، فإنّنا سنحمل على اعتبار المجتمع كومة من الجزئيات الأساسيّة يحرّكها حساب منافعها الفرديّة أو جبلّتها الفيزيائيّة والكيميائيّة. وهكذا أنذر كلّ النّاس بوجوب تصرفهم ككائنات مكتفية بذاتها، في حين أنّ لا أحد منهم بقادر على أن يستغني عن الآخرين. ولتعذّر المرجعيّة المشتركة التي تضمن لكلّ واحد معنى ومكاناً، فإنّ الكلّ وقع في فخّ المرجعيّة الذاتيّة وانحصر خياره ما بين العزلة والعنف. وهكذا صار الإنسان ذئباً على أخيه الإنسان، وغدا فريسة لما

(10) G. Canguilhem, «Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société,» *Cahiers de l'alliance israélite universelle*, vol. 92 (sept-oct. 1955), pp. 64 sq., repris dans: *Ecrits sur la médecine* (Paris: Seuil, 2002), cité p. 108.

كان يسمّيه فيكو "المرض المدني" لدى الشعوب المتحلّلة[11].

تاريخيّاً، إذا كان العلم والتقنية، مثلما هو الأمر مع اقتصاد السوق، يمثلان ثمار الحضارة الغربيّة وبقيا مرتبطين بها شديد الارتباط، فذلك بسبب المعتقدات التي قامت عليها تلك الحضارة. لقد انبثق الإنجاز العلمي والتقني من الاعتقاد بأنّ الله كان قد استخلف الإنسان في الأرض، وبأنّه ينظّم الطبيعة بحسب نواميس ثابتة وبأنّ معرفتها يمكن أن تجعل الإنسان سيّداً عليها. لذلك، فإنّ قوّة الغرب الماديّة مدينة جدّاً للمسيحيّة التي رسّخت هويّتها[12]. ونميل إلى الاعتقاد بأنّ هذا المشهد ينتمِي إلى الماضي وأنّ المجتمعات الغربيّة تحرّرت من الدّين. إنّ عبارتي "خيبة أمل العالم" و"انحسار عن الدّين" أصبحتا صيغتين مبتذلتين روّجت لهما العلوم الاجتماعيّة. ويرى كثير من الغربيين في تمسّك شعوب أخرى بأسسهم الدينيّة وبمجتمعهم أسلوباً بالياً مآله الزوال. وتلوح الأمور مختلفة إذا ما تذكّرنا أنّ معنى كلمة "دين" انقلب مع علمنة مجتمعاتنا. وهكذا أصبح الدّين "ديانات". وبعد أن كان الدين قديماً أساس المجتمعات العقائدي، تحوّل اليوم إلى مسألة حريّة فرديّة؛ وبعد أن كان شأناً عمومياً صار شأناً خاصّاً؛ لذلك فإنّ الحديث عن

---

(11) G. Vico, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nationi* (1744), trad. fr. A. Pons, *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations* (Paris: Fayard, 2001), pp. 536 sq.

(12) تعود الإحالة إلى "الغرب" إلى القطيعة الكبرى بين الإمبراطوريات الرومانيّة في الشرق والغرب. وهي تعني الثقافات المختلفة وريثة البنيات المؤسسيّة لمسيحيّة القرون الوسطى. ومن جملة ما يفسّره هذا الميراث الإمبراطوري هو الداعي الذي حمل الغربيين، الذين يعتقدون في الكونيّة المطلقة لتصوّرهم للعالم، على رفض التماهي مع هذه المرجعيّة الغربيّة التي تساوي بينهم وبين الحضارات الأخرى.

الدين اليوم هو مصدر لالتباسات لا ينضب من سوء التفاهم. وفي القرون الوسطى، لم يكن الدين في أوروبا مسألة شخصيّة ولم يكن هناك دين بالمعنى الذي نضفيه اليوم على هذه الكلمة[13]. لقد كان دين العصور الوسطى يؤسّس، في الوقت ذاته، وضع الملك ورعاياه القانوني. وحتّى قانون التّجّار، **قانون السّوق** (lex mercatoria) الذي صيغ في تلك الفترة، كان نتاج مجهود المسيحيين الصالحين الذين جمع بينهم الإيمان المشترك. وقد أُحدِث الاتحاد الاحتكاري للمنتجين الذي سيصبح لاحقاً أداة هائلة في خدمة الرأسماليّة، استجابةً لحاجات الرهبان الفرنسيسكان الموهوبة لهم الأموال، التي لم يكونوا يرغبون في امتلاكها[14]. ويجد مفهوم الدولة التي لا تموت أصوله في فكرة الجسد الصّوفي، وذلك مع نظريّة الملك ذي الجسدين[15]. أجل، علمن الغرب هذه المفاهيم، وجعل من الدولة الضامن الأخير لهويّة الأشخاص وللعهد. غير أنّ التمييز ظلّ قائماً بين ما يمكن إجمالاً أن نسمّيه مجال الإيمان ومجال الحساب. أمّا مجال الإيمان، فهو الذي يتعلّق بالنوعي وبما يتعذّر إثباته. وقد كان في الأساس من مشمولات القانون والمداولة العموميّة؛ وأمّا مجال الحساب، فيرتبط بالكمّي، وهو شأن العقد والتفاوض.

(13) J.-C. Schmitt, «La croyance au moyen âge,» *Raison présente*, vol. 115 (1995), p. 15, repris dans: *Le corps, les rites, les rêves, le temps: Essais d'anthropologie médiévale* (Paris: Gallimard, 2001), pp. 77 sq.

(14) L. Parisoli, «L'involontaire contribution franciscaine aux outils du capitalisme,» dans: A. Supiot, *Tisser le lien social* (Paris: MSH, 2004), pp. 199 sq.

(15) E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theory* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), trad. fr., *Les deux corps du roi* (Paris: Gallimard, 1989).

إنّ فقدان المسيحيّة اليوم كلّ مكانة دستوريّة في بعض الدول الغربيّة لا يعني إطلاقاً أنّ تلك الدول افتقدت الأسس الدغمائيّة. فالدّول كالأشخاص مازالت تستند إلى ضروب من اليقين يتعذّر إثباتها، وهي معتقدات حقيقيّة لا تنبثق عن اختيار حرّ، وإنّما تنبع من هويتها. أن نطلب من شخص إنجليزي إن كان "يؤمن بالملكة" (رئيسة الدولة والكنيسة الأنغليكانيّة : "حفظ الله الملكة!") أو من فرنسي إن كان "يؤمن بالجمهوريّة" ("غير القابلة للتجزئة، ولائكية والعلمانية والديمقراطيّة والاجتماعيّة") فهو أمر يبدو اليوم على القدر نفسه من السّخافة التي كان قد يكتسيها سؤال لو كان طرح في أوروبا القروسطية، وذلك بالقول : "هل تؤمن بالبابا؟". أجل، المعتقد الأحدث عهداً لدى الإنسان الغربي هو أنّه لم يعد يؤمن بشيء. وهذه ظاهرة منتشرة خصوصاً في البلدان الكاثوليكية القديمة والتي انفصلت فيها أيضاً الدولة عن الكنيسة بكلّ وضوح. ولكن، حتّى الذين يعتبرون أنفسهم غير مؤمنين، فإنّهم سيسلّمون سريعاً باعتقادهم في قيمة الدولارات التي يضمّونها إلى صدورهم بينما لا يعدو الأمر مجرّد قطع من الورق. صحيح أنّنا نقرأ عليها : "نؤمن بالله"[16] وهي علاقة تختزل في ذلك الشعار الشهير : "ليبارك الله أميركا". ولكن عملات مثل الين واليورو تحدث الثقة نفسها التي يثيرها الدولار، في حين مع أنه تمّ الحرص على نزع كلّ مرجعيّة دينيّة عنها.

وفي صميم العقلانيّة الحسابيّة المميّزة لعصرنا الحالي، توجد دائماً معتقدات أسّسها القانون وضمنها. فعندما يستدعي الاقتصادُ

---

(16) "لا يمثّل ذكر الله عند أداء قسم الولاء خرقاً للحقوق. في الواقع، هو تأكيد على أنّنا تلقيّنا حقوقنا من الله مثلما ينادي بذلك إعلان استقلالنا"، هذا ما أعلنه الرئيس بوش أمام قمّة الدول الثماني الأغنى في العالم المجتمعة في كندا في حزيران/ يونيو 2002.

United Press International, 28/ 6/ 2002 et *USA Today*, 27/ 6/ 2002.

التبادل، يكون ذلك قبل كلّ شيء مسألة تصديق (تعني كلمة credere في اللاتينيّة صدّق)؛ لذلك، فتعميم التبادل الحرّ يجعله يقوم بأكمله على مجموعة تصورات قانونيّة كمفهوم الشخص المعنوي أو تداول الديون، أي تداول المعتقدات. وتصير هذه الأسس الدغمائيّة للسّوق(17) بارزة عندما يتذبذب إيمان المشغلين الاقتصاديين. فهل يعني ذلك أنّهم يُقدِمون على الشك في حقيقة الصور المرقّمة التي تمثّل من خلال قواعد المحاسبة أيقونات المؤسسات؟ وهكذا تبرز من جديد وبسرعة تلك التقنية القديمة المتمثّلة في القسم وفي عقوبات الحنث باليمين الشديدة التي يسعى القانون الأميركي، حالياً، إلى تعميمها على العالم بأسره، وذلك لتجديد الإيمان (المتداعي) بصحّة الصور المحاسبية(18). وفي النهاية، لا تقوى أيّ دولة، حتّى تلك التي تعلن لائكيتها المطلقة، على أن تصمد من دون أن تعبّئ جملة من المعتقدات التأسيسيّة التي لا تخضع لبرهنة تجريبيّة، ولكنها تحدّد، مع ذلك، أسلوبها في الوجود وطريقتها في التصرّف. والأمر ذاته ينطبق على حريّة التعبير والقدرة على التواصل اللتين يعسر تحققهما في غياب الصبغة الدغمائية في اللغة؛ كما يتعذّر على النّاس العيش في ظلّ تلك الدول بحريّة ووفاق من دون توفّر صبغة القانون الدغمائية.

لقد قامت عملية هيمنة الغرب على بقيّة العالم على اليقين في امتلاك الحقيقة والتفوّق على كلّ المجتمعات البشرية الأخرى. وهذا

---

(17) «The dogmatic foundations of the market,» *Industrial Law Journal*, vol. 29, no. 4 (December 2000), pp. 321-345.

(18) بعد المصادقة عليها في آخر شهر تموز/ يوليو 2002، على إثر فضائح إينرون وورلد كوم، فرض قانون ساربانيز ـ أوكسلي على مديري الشركات المسوّمة في البورصة أن تعلن على الشرف صدق حساباتها. وتترتّب عن الحنث باليمين عقوبة بالسجن تصل إلى عشرين سنة. ولا يسمح باللجوء إلى قانون الإفلاس للإفلات من المسؤوليّة.

اليقين لم يُشرَع فيه بعد عندنا، حتّى وإن أخذ وجوهاً عدّة على مرّ التّاريخ. فقد استند في البداية إلى عقائد المسيحيّة الرومانيّة؛ ومفهوم الغرب ذاته نبع منها، خلافاً للمسيحيّة الموجودة في إمبراطوريّة الشّرق. وهذه المعتقدات هي ذاتها التي وظُّفت لتبرير عمليات الاحتلال وهداية العالم غير المسيحي. وبعد ذلك، حلّ العلم محلّ الدّين كتبرير للهيمنة على الشعوب الأخرى. وإلى فترة الحرب العالميّة الثانية، كانت فكرة التفاوت البيولوجي بين الناس تعدّ جزءاً من "حقائق علميّة" نشرها على نطاق واسع علم ما بعد الداروينيّة، لا سيما في البلدان البروتستانتيّة[19]. وفي الدول ذات الثقافة الكاثوليكية، مثل فرنسا، فإنّ فكرة "رسالة الغرب التّاريخيّة" هي التي ساهمت، بالأحرى، في تبرير العملية الاستعماريّة؛ وهي "مهمّة تحضيريّة" تروم هداية الشعوب ـ التي لا تزال تعيش في الظلمات والشعوذة ـ إلى الأنوار. ولم تصمد مقولة تفاوت الأجناس بعد التجربة النازيّة، كما آلت "الرسالة التحضيريّة" إلى انهيار الإمبراطوريات الاستعماريّة. غير أنّ العمل ظلّ جارياً بقوانين التاريخ الغربيّة ولكن في صيغة معدّلة جزئياً. بعد ذلك انقسمت الإنسانيّة إلى دول نامية وأخرى متخلفة، سمّيت مؤخّراً "في طريق النموّ"؛ بل إنّ بعض الاقتصاديين الصادقي النيّة وضعوا "مؤشّرات تنمية بشريّة" تصلح لقياس التأخير الذي يجب على بعضهم تداركه مقارنة بالغربيين[20]. أمّا أولئك الذين ينادون بنهاية التاريخ، فإنّهم يرون في تقييد الدول الغربيّة بقوانين الاقتصاد السبب

---

(19) A. Pichot, *La société pure: De Darwin à Hitler* (Paris: Flammarion, 2000).

(20) *Rapport mondial sur le développement humain*, publié dans le cadre du programme des Nations Unies pour le développement (PNUD) (Bruxelles: De Boeck et Larcier, 2002), =

الموضوعي الكامن وراء هيمنتهم على بقيّة العالم. وقد حلّت محلّ هذا الاعتقاد المنظّمات الدوليّة والأوروبية التي تعمل على نشر مزايا الاقتصاد غير المنظّم المفترضة في العالم بأسره. ومهما كان الأمر، فإنّ الدول الغربيّة متيقّنة من أنّها تساير التاريخ وهي تنحو نحواً تؤمن به لوحدها[21].

إنّ الأنظمة القانونيّة الغربيّة، التي عمّقت إلى أقصى حدّ مفهوم الإنسان باعتباره كائناً عاقلاً، تقوم هي ذاتها على مقولات دغمائيّة المنشأ. هكذا، مثلاً، ينصّ الإعلان الوارد في ديباجة الدستور الفرنسي الصادر سنة 1946 والذي أخذ به ثانيةً دستور عام 1958، على ما يلي : "يعلن الشعب الفرنسي من جديد أنّ لكلّ إنسان من دون تمييز من حيث العِرق أو الدّين أو المعتقد، حقوقاً غير قابلة للارتهان ومقدّسة". إنّ الذات التي تعلن هكذا عن "حقوق مقدّسة" (الشعب الفرنسي) لا تخضع حتماً إلى الطبيعة البشريّة المحكوم عليها بالفناء، وهو ما يخوّلها تذكير العالم بشيء كانت قد قالته له سنة 1789 والمقصود به قداسة الإنسان. والأمر ذاته نلمسه في إعلان استقلال الولايات المتّحدة الأميركيّة؛ فهو يقوم على ما يسمّيه "حقائق بديهيّة في ذاتها" ("ونحن نؤمن بهذه الحقائق البديهيّة، وهي أنّ جميع البشر قد خلقوا متساوين، وأنّ خالقهم قد منحهم حقوقاً معيّنة ثابتة لا يمكن انتزاعها") أي على معتقدات بالمعنى

= فسّر تكوين مؤشّر التنمية البشريّة في مذكّرة فنيّة وردت في ملحق التقرير ص 252 وما يليها. وقد تبيّن أنّ النرويجيين، كانوا عام 2002 أكثر الناس تقدّماً على الأرض.

(21) K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1983), trad. fr. M.-C. Challiol-Gillet, S. Hurstel et J.-F. Kervégan, *Histoire et salut: Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire* (Paris: Gallimard, 2001).

التأثيلي للكلمة (ما هو حقيقي وما أُظهر وعظّم بصفته تلك). إنّنا هنا إزاء مقولة دينيّة المنشأ، بالمعنى التاريخي الأوّل للكلمة، أي مقولة لا تتعلّق بالتقدير الحرّ لدى كلّ شخص، وإنّما تُفرض حتماً ولا زمنيّاً على الجميع. وإنّ الفكرة المبتذلة التي تتردّد دوماً عن تأخّر القانون عن الوقائع تجهل تلك الزمنيّة الخاصّة بالأنظمة القانونيّة. وككلّ نظام دغمائي، لا يوجد القانون في استمراريّة التسلسل الزمني، وإنّما في زمن تعاقبي يتدخّل فيه ليعيد الخطاب المؤسّس ويولّد، وفي الوقت عينه، أصنافاً معرفيّة جديدة[22].

ويرجع الفضل لبيار لوجاندر (Pierre Legendre) في إدراج مفهوم الدغمائيّة في صميم تحليل الحداثة[23]. وباعتبار الدغمائية مفهوماً رئيسياً في تاريخ العلوم (لاسيما في مجال الطبّ)[24]، وتعدّ اليوم في اللغة الشائعة كنقيض العقل. ومع ذلك يستند العقل البشري اليوم مثل الأمس، وفي الغرب أو في غيره، إلى أسس دغمائيّة، أي إلى وجود "مكان للحقيقة القانونيّة، المسلّم بها والمعمول بها اجتماعيّاً بصفتها تلك"[25]. إنّ التمكّن من الكلام، ميزة الإنسانيّة، هو أيضاً مجال مفتوح لجميع مظاهر الجنون. وما وجود الدغمائيّة إلاّ

(22) توجد هذه الزمنيّة الخاصّة بالخطاب القانوني في مختلف الثقافات الصادرة عن الديانات السماويّة. انظر في ما يتعلّق بالإسلام: Aziz Al-Azmeh, "Chronophagous Discourse: A Study of Clericolegal Appropriation of the World in an Islamic Tradition," in: F. E. Reynolds and D. Tracy, eds., *Religion and Practical Reason* (Albany, NY: State University of New York Press, 1994), pp. 163 sq.

(23) P. Legendre: *L'empire de la vérité: Introduction aux espaces dogmatiques industriels* (Paris: Fayard 1983); *Sur la question dogmatique en occident* (Paris: Fayard, 1999), et *De la société comme texte* ([s. l.]: [s. n.], [s. d.]).

(24) M. Herberger, *Dogmatik: Zur Geschichte der Begriff und Methode in Medizin und Jurisprundenz* (Francfort: Klostermann, 1981).

(25) Legendre, Ibid., p. 78.

لإغلاق هذا الباب. ولم يكن هذا البعد الدغمائي في العقل البشري غائباً عن الروّاد المؤسّسين لعلوم الإنسان. وبحسب توكفيل، "باستطاعة المعتقدات الدغمائيّة أن تغيّر شكلها وموضوعها؛ ولكن لا يمكن أن نتصرّف من دون وجود تلك المعتقدات، أي في غياب رأي يتلقّاه الناس بثقة ومن غير جدل"[26]. وأمّا أوغست كونت، الذي اجتهد بالمنوال نفسه في تأسيس مدرسة الوضعيّة العلميّة ودين الإنسانيّة، فقد كان أكثر وضوحاً، إذ قال: "إنّ الدغمائيّة هي الوضع العادي للذكاء البشري الذي ترنو إليه الإنسانيّة، بجبلّته، باستمرار وفي كلّ الأشكال، حتّى وإن بدت أنّها تبتعد عنه أكثر من أيّ أمر آخر. وسبب ذلك أنّ الريبية ما هي إلاّ وضع متأزّم ونتيجة حتميّة للفراغ الفكري الذي يظهر بالضرورة كلّما كان الفكر البشري مدعوّاً إلى تغيير المذاهب؛ كما إنّه يمثّل في الوقت ذاته وسيلة ضروريّة يستعملها إمّا الفرد أو الجنس ليسمح بالتحوّل من دغمائيّة إلى أخرى؛ وهذه هي الفائدة الرئيسة الوحيدة من الشك [. . .]. وقد خضعت الشعوب الحديثة إلى هذا القانون الملحّ في طبيعتنا البشرية حتّى في فترات ثوراتها، بما أنّه كلّما اقتضى الأمر التصرّف، ولو من أجل الهدم فقط، حملت حتماً على إضفاء شكل دغمائي على أفكار نقديّة خالصة بموجب جوهرها"[27]. و جميعنا يعلم المكانة المركزيّة التي يحتلّها الحدث الديني في علم الاجتماع المنسوب إلى دوركهايم أو فيبر، وكذلك في أنثروبولوجيا مارسيل موس أو لويس ديمون. إذ

(26) A. de Tocqueville, "De la démocratie en Amérique," dans: *Oeuvres,* bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1992), t. II, chap. II: "De la source principale des croyances chez les peuples démocratiques," p. 518.

(27) انظر: "*Considérations sur le pouvoir spirituel* (1826)," dans: *Appendice général du système de politique positive* (Paris: Thunot, 1854), p. 204.

أنّ أيّاً من هؤلاء المؤلّفين الكبار لم يغفل أبداً المعتقدات التي تشدّ المجتمعات البشريّة بعضها إلى بعض. غير أنّ فكرة الدغمائيّة تبرز اليوم كأنّها نقيض العقل، وكشيء فاحش علينا أن نتطهّر منه.

وبما أنّ القانون هو آخر موطن تعمل فيه الدغمائيّة صراحةً، فإنّ هناك جهداً لإذابته في قوانين العلم: فبالأمس راجت قوانين التاريخ أو قوانين الجنس البشري، واليوم تسود قوانين الاقتصاد أو علم المورّثات. وحلّ محلّ هذا المسعى عمل منظّري القانون الذين لا يودّون أن يروا في القانون إلا نتاج قوى سياسيّة واقتصاديّة. كان ذلك أوّلاً المعنى المنسوب إلى مفهوم النقد المادي الذي لا يعتبر القانون سوى تقنية السلطة في خدمة الأقوياء، وأنّها وحدها القوانين المنزّلة التي تفرض على الإنسان. وبعد أن توسّع باسوكانيس (Pasukanis) بتألّق في تحليلها خلال الثورة الروسيّة[28]، وجدت تلك النّظريّة صيغاً جديدة لدى كلّ من كانوا عادة مرهفي الحسّ تجاه الظلم الحقيقي في أنظمة القوانين الوضعية[29]، والذين ينكرون كلّ وجاهة على فكرة العدالة ذاتها في إطار تحليل "علمي" للقانون. ولكن أن يختزل القانون بهذا الشكل ليصبح الأداة الخالصة المكرّسة لخدمة القوّة، فذاك مظهر قد طبع كلّ التجارب الشمولية التي في صورة ما، لم تمحُ الشكل القانوني بلا قيد ولا شرط، فإنّها قد نزعت عنه كلّ أثر ملزم تجاه أصحاب السلطة. ويُظهر فشل هذه

(28) انظر: E. B. Pasukanis, *La théorie générale du droit et le marxisme* [1924], trad. fr. (Paris: EDI, 1970).

(29) وصف دوكان كينيدي (وهو ممثّل لامع لمدرسة "دراسات القانون النقديّة") بداياتِ دراسته القانون كما يلي: "دخلت كليّة الحقوق عام 1967، وكان يخالجني شعور بأنّ "النّظام" يحتوي على كثير من الظّلم، أي أنّ توزيع الثروة والأجر والنفوذ والانتفاع بالمعرفة كانت كلّها أموراً محرّفة جوراً باعتماد الطبقة والعرق" "The Stakes of Law, or Hale and Foucault!," *Legal Studies Forum*, vol. 15 (1991), p. 327.

الجهود الدائم غرور النّظريات التي تزعم اليوم تفسير القانون من دون اللجوء إلى فكرة العدالة. إنّ مثل هذه النظريات هي وليدة أذهان شغوفة بالتبصّر[30]، بإخلاص، (حتّى وإن نسيت تلك الأذهان كلّ ما تدين به للمكانة الجامعيّة المريحة التي تمكّنهم من تدريس تلك النّظريات بالشكل القانوني). غير أنّ كلّ من كان مدعّواً إلى التفكير في هذه المسائل داخل الجحيم الشمولي برهن على وعي آخر: "إذا كانت القوّة مطلقة السيادة، كما كتبت سيمون فايل عام 1943، فإنّ العدالة غير حقيقيّة على الإطلاق. إلاّ أنّها ليست كذلك. ونحن نعلم ذلك بالتجربة. إنّها حقيقيّة في صميم أفئدة النّاس. وتركيبة القلب البشري حقيقة من بين حقائق هذا الكون مثلما هو الحال بالنسبة إلى مدار كوكب من الكواكب. ولا يمتلك الإنسان القدرة على أن يقصي مطلقاً كلّ نوع من العدالة من الغايات التي يرسمها لأعماله. والنازيون أنفسهم عجزوا عن ذلك. ولو كان ذلك متاحاً

---

(30) كان التيّار الفرنسي "نقد القانون" يقع صراحة في الحراك الماركسيّ انظر: M. Bourjol [et al.], *Pour une critique du droit: Du juridique au politique* (Paris: Grenoble, Maspero et PU de Grenoble, 1978),

وهذا ما يفسّر ربّما عزوف "الوضعيين النقديين الحاليين التام عن الرجوع إليه. يطيب لهم أن ينتموا إلى تيّار "دراسات القانون النقديّة" الأميركي المعروف باسم "Crits" انظر: R. M. Unger, *The Critical Legal Studies Movement* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1986); A. C. Hutchinson and P. J. Monahan, "Law, Politics, and the Critical Legal Scholars: The Unfolding Drama of American Legal Thought," *Stanford Law Review*, vol. 36 (1984), p. 199;

وبالفرنسية: P. Gabel: "Critical Legal Studies" et la pratique juridique," *Droit et société*, vol. 36-37 (1997), p. 379, and M. Fabre-Magnan, *Les obligations*, Thémis (Paris: PUF, 2004), no. 43,

وبما أنّه يستند كثيراً إلى أعمال فوكو ودريدا، فإنّ تيار جماعة Crits يعطي دفعاً جديداً لمشروع "زوال" القانون القديم، الذي غيّر اسمه فصار "إعادة بناء" وخلص بذلك من ذكرى الشيوعيّة الحقيقيّة المؤرقة.

للبشر لقام به النازيون من دون شكّ [. . .]. وإذا كانت العدالة لا تُمّحي من قلوب الناس، فإنّ حقيقتها ثابتة في هذا العالم؛ لذلك فالعلم هو المخطئ"[31].

إنّ الخطأ الجسيم، واللاواقعيّة العميقة، لدى رجال القانون الذين يعدّون أمراً واقعيّاً إبعادَ اعتبارات العدالة عن تحليل القانون، هو نسيانهم أنّ الإنسان كائن ذو بعدين، تمتدّ حياته الاجتماعيّة في الآن ذاته على مستوى الكينونة وعلى مستوى الكينونة الإلزامية. فالقانون لم ينزّله الله ولم يكتشفه العلم؛ إنّه عمل إنساني تماماً يساهم في إنجازه أولئك الذين يمتهنون تدريسه ولا يقدرون على تأويله من دون الأخذ بعين الاعتبار القيم التي يدعو إليها. ويستجيب العمل القانوني لحاجة المجتمع الحيويّة إلى تقاسم الكينونة الإلزامية التي تحصّنه من الحرب الأهلية. وبالطبع، تتغير مفاهيم العدالة من حقبة إلى أخرى ومن بلد إلى آخر، لكنّ الحاجة إلى تمثل مشترك للعدالة في بلد وفترة معينين لا تتغيّر. والقانون هو موقع هذا التمثّل الذي بمقدور الأحداث أن تكذّبه، إلاّ أنّه يضفي معنى مشتركاً على أعمال النّاس. وهذه الحقائق البسيطة جدّاً هي التي أعادت إلى ذاكرة النّاس تجربة أهوال الحرب العالميّة الثانية والتي ينساها اليوم رجال القانون الذين بتجديدهم الصّلة بالمثل الوضعيّة في فترة ما قبل الحرب[32]، فإنّهم يزعمون باسم

(31) S. Weil, *L'enracinement: Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* [1943], dans: *Oeuvres*, Quarto (Paris: Gallimard, 1999), pp. 1179-1180.

(32) انظر النقد اللاذع الذي كان يوجّهه إليهم منذ عام 1938 هـ. دوبيرو: إنّ الوضعيين القانونيين لدينا عبثاً حالوا منع هذا المفهوم المزعج للعدالة. القضاء عليه واحتجازه لست أدري في أيّ مكان، وغلق جميع المنافذ غير أنّ صفة القانون الغائية تعيده بالضرورة إلى مكانه؛ إنّ العدالة تتسرّب عبر كلّ قاعدة؛ وتظهر من جديد عند التنفيذ أو رفضه؛ وكل محاولة لسد الثغرات ستبوء بالفشل مسبقاً؛ إنّها ستنزّ، إن جاز القول من كلّ جانب" ("Les grands problèmes du droit," *Archives de philosophie du droit*, vol. 1-2 (1938), pp. 20-21).

العلم[33]، أنّ كلّ "اختيار قيّم" يتعلّق بالأخلاق الفرديّة ويجب أن يظلّ خارجاً عن النّطاق القانوني. إنّ دراسة القانون بحاجة إلى علماء وجمع من الجهابذة القادرين على فهم الرهانات الأخلاقيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة التي تمنح التقنية القانونيّة معنى، وليس إلى منافسين للدكتور "ديافواروس" الطامح إلى صفة "العالم الحقيقي".

ولا ينكر بعض رجال القانون الآخرين ما للقانون من صلة بالعدالة ؛ولكن هذا الاعتراف مردّه فقط إلى مماثلة هذه الأخيرة فوراً مع دفع المنافع الفرديّة[34] إلى حدّها الأقصى. وهذا هو المقصود من

---

(33) إنّ طموح بعض رجال القانون في أن يوسموا بصفة رجال علم يبدو فقط أمراً مضحكاً (ونقرأ أنّ بعضهم يقارن نفسه بعلماء الفيزياء الذرّيّة!) إن لم يكن يذكّر بشكل مزعج بما كتبه جورج ريبيرت عند تقديمه كتاباً جماعيّاً عن القوانين النازيّة قال فيه: "إنّ لرجل القانون الحق في أن لا يكترث بنتائج دراساته العمليّة" انظر: *Etudes de droit allemand* (Paris: LGDJ, 1943), pp. VI-VII,

ورد في: C. Singer, *Vichy, L'université et les juifs* (Paris: Les Belles-Lettres, 1992), p. 179,

وبصفته عميد كلّية الحقوق في باريس ثمّ كاتب دولة للتعليم العمومي في حكومة فيشي، أشرف ج. ريبيرت على عمليات التطهير العرقي والسياسيّ الأولى في سلك التعليم؛ وقد كان أعلن، على انفراد، أنّه يعتبر القوانين الأولى المعادية لليهود "فظّة وجائرة"، وكان في الآن ذاته ينفّذها بصفته فنّياً، انظر: (Singer, Ibid., p. 95, et D. Lochak [et al.], *Les usages sociaux du droit* (Paris: PUF, 1989), pp. 252 sq.).

(34) لنتتبّع في هذا الصدد النزعة الاقتصادويّة السائدة. ويعود نجاح كتاب ج. رولز الشهير **نظرية العدالة** J. Rawls, *Théorie de la justice* [1971], trad. fr. (Paris: Seuil, 1987),

إلى أنّه افترض لتعميم حساب المنفعة أساساً تعاقديّاً. وللاطّلاع على عرض أكثر فظاظة ولكنّه أيضاً أكثر وضوحاً من هذا الأسلوب في التفكير في المجتمع، انظر: G. S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior* (Chicago: University of Chicago Press, 1976).

مذهب "القانون والاقتصاد" الذي يتمثّل في إرجاع كلّ قاعدة إلى حساب منفعة يكون في الوقت نفسه مصدر شرعيّتها ومقياسها[35]. وبعد أن وجد رواجاً واسعاً في جامعاتنا، حظي هذا المذهب بدعم محكمة النقض الفرنسيّة التي كانت كلّها حماساً في الدّعاية له[36]. وهكذا صار لرجال القانون أنفسهم هوس بالحساب وسَعوا بدورهم إلى اختزال مجتمع الأشخاص في مجموع فوائدهم الفرديّة[37]. ومن هذا المنظور، لا تعدّ حقوقاً إلاّ الحقوق الفردية، وكلّ قاعدة أبدلت بحقوق ذاتيّة، كالحق في الأمان والإعلام واحترام الحياة الخاصة والكرامة والإنجاب والمحاكمة العادلة ومعرفة الأصول... إلخ.

---

(35) انظر: R. A. Posner, *Economic Analysis of Law*, 5e ed. (New York: Aspen Law and Business, 1998); R. Cooter and Th. Ulen, *Law and Economics*, 2e ed. (Glenview-Illinois: Scott, Foresman and Cie, 1996); E. Mackaay: "La règle juridique observe par le prisme de l'économiste, une histoire stylisée du mouvement de l'analyse économique du droit," *Revue internationale du droit économique* (1986), t.1, p. 43, et *l'analyse économique du droit*, vol. 1: Fondements (Montréal et Bruxelles: Thémis et Bruylant, 2000).

(36) هذا القضاء العالي الذي كنّا نعتقد أنّ وظيفته كانت تتمثّل في الحكم لا في دعم المذاهب ونشرها، نظّم سنة 2004 (بالشراكة مع كرسي "الانتظام" في معهد الدراسات السياسيّة في باريس) حلقة محاضرات تحت أشدّ العناوين وضوحاً: "وجاهة التحليل الاقتصادي وفائدته بالنسبة إلى القانون والاقتصاد والعدالة " وقد قدّم رئيسها توضيحاً في الصحافة قائلاً: "يجب أن يكون قضاة محكمة النقض قادرين على إدماج التحليل الاقتصادي في الاستدلال القانوني" G. Canivet, "La cour de cassation doit parvenir à une analyse économique "pertinente,"" *Les echos* (1er mars 2004),

وبدعوته إلى أن تتحوّل إلى قانون بالإدماج في الاستدلال القانوني، يجد التحليل الاقتصادي بعده المعياري مكرّساً من أعلى قاضٍ في فرنسا.

(37) على هذا المنحدر، نحن محمولون على حصر القانون في حساب المصالح المعمول بها في العقد. ولكننا، عندما نفعل ذلك نقوّض حتى فكرة العقد ذاتها، مثلما تبيّن ذلك مثلاً نظريّة "الخرق الفعلي للعقد" المعاصرة، والتي لا يوجد، بحسبها، فرق بين الوفاء بالعهد وتعويض الأضرار الناجمة عن خرقه. انظر أدناه، الفصل الثالث من هذا الكتاب.

وتوزّع الحقوق مثلما توزّع الأسلحة، ثمّ النّصر للأحسن! وبتجزئته هكذا إلى حقوق فرديّة، يختفي القانون بصفته منفعة مشتركة. والسبب في ذلك أنّ للقانون وجهين، أحدهما ذاتي والآخر موضوعي، وهما وجهان لعملة واحدة. وحتّى يتمتّع كلّ فرد بحقوقه، يجب أن تندرج حقوقه الضيّقة في قانون شامل، أي في إطار مشترك يقرّه الجميع. ولأن القانون هندسة معياريّة تأوي إليها الحقوق الفرديّة، فإنّه ينبثق عن الدولة أي عن السّيادة التشريعيّة المسندة إلى ملك أو إلى أمّة. وما يتلاشى اليوم هو فكرة الحق الوضعي، فضلاً عن التمييز بين الحقوق الضيّقة والقانون الشامل[38]. وليس الفرد بحاجة إلى القانون حتّى يتمتّع بالحقوق بل، على نقيض ذلك تماماً، يكتمل القانون بفعل تكديس الحقوق الفرديّة وتصادمها، وذلك سواء بالجمع أو بالطرح.

يبدو أنّ القانون العام الذي يسيطر اليوم على الثقافة القانونيّة، ويمدّها بالتحليل الاقتصادي للقانون، ينساب بسهولة في هذا المسلك الجديد إذ إنّه يفتقد كلمة تعيّن مفهوم الحق الوضعي. ويعبّر عن هذا المفهوم بالإنجليزية مصطلح Law أي القانون، وهو يفقد بهذه الصيغة لا فقط فكرة الاتّجاه والمعنى المشترك التي استلهمها القانون من اللفظ اللاتيني directum[39] (الاتّجاه/ الوجهة)، وإنّما أيضاً التمييز بين القانون (legge, Gesetz, ley...) والحق (Diritto, Recht, Derecho)، وهو أمر مشترك بين جميع دول القارة الأوروبيّة. ويعود

(38) انظر: J. Carbonnier, *Flexible droit: Pour une sociologie du droit sans rigueur* 6e éd. ([s. l.]: LGDJ, [s. d.]), p. 85.

(39) مشتقّ من dirigo ويعني: رسم الطريق، وجّه، انظر: A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine, s.v. rego*.

أصل هذا التمييز إلى القانون الروماني[40]، حيث تعني كلمة lex موطن أساس النّظام القانوني (وهو ما تحسن التعبيرَ عنه اللغةُ الألمانيّة بلفظ Gesetz: "ما وُضِع") وتعني كلمة ius قواعد تسيير هذا النّظام. وقد استقى هذا التمييز معناه الحديث من التقاليد الرومانيّة الكنسية التي تظهر الدولة في صورة السلطة البابويّة، أي كدولة مشرّعة هي في الوقت ذاته مصدر القانون (أي نظام القواعد) ومصدر الحقوق (أي امتيازات مضمونة للأفراد). ومن كلمة ius لم تحتفظ اللغة الإنجليزية إلاّ بصورة "القاضي" و"العدالة" أي الاعتراف بتنازع حقوق الأفراد. وفي ثقافة القانون العام، فإنّ القاضي، وليست الملكة (الدولة)، هو الذي يجسّد مصدر الشرعيّة الأخير، وبناء عليه، صورة القانون الطوطميّ. ولا توجد كلمة للدّلالة على الوحدة المعياريّة التي تستقي منها الحقوق الفرديّة معناها ومداها[41]. وبالطبع، يجب ألاّ نضخّم هذا الاختلاف الدلالي، لأنّ فكرة الوحدة حاضرة فعلاً في سياق القانون العام، ولكنّه حضور ثانوي بما أنّ القانون يصدر عن الحقوق وليس العكس. فمثلاً، حيث تطرح السيطرة القانونيّة على العولمة، بالنسبة إلى رجل قانون أوروبي، إنشاء مؤسّسات دوليّة قادرة على سنّ قواعد مشتركة، وبالأحرى توقظ لدى رجل القانون، في نظام القانون العام، فكرة الاعتراف

---

(40) انظر مثلاً مدوّنات غايوس، 1-3. وعن أصول مفهوم ius انظر: A. Magdelain, "Le Ius archaïque" [1986], repris dans: *Ius imperium auctoritas*: *Etudes de droit romain* (Rome: Ecole Française de Rome, 1990), pp. 3-93.

(41) إنّ الترجمات الإنجليزية لكتاب هيغل (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) تشهد بهذه الصعوبة نظراً إلى أنّ صيغة العنوان **فلسفة القانون** (انظر ترجمات ت. م. نوكس (T. M. Knox) (Oxford: Oxford University Press, 1965)، أو س. و. دايد (S. W. Dyde) (New York: Prometheus Books, 1996)، وهي ترجمة عويصة بالنسبة إلى قارئ ناطق باللغة الإنجليزية.

بنفس القوانين الفرديّة نفسها لكل سكّان كوكب الأرض. وقد ازدهر القانون العام في البلدان البروتستانتيّة التي عمّقت إلى أقصى حدّ فكرة علاقة المؤمن المباشرة والفرديّة بالنصّ المقدّس. ومن دون أن نضطرّ هنا إلى توضيح التأثير المتبادل بين الثقافتين القانونيّة والدينيّة، علينا أن نحتفظ بهذا الاستعداد لتقبّل انعدام الرابط بين القانون والفرد. وتكمن قوّة هذا التحليل في العالم المعاصر في الجواز الذي تمنحه بالتفكير في القانون من غير الدولة. ويمكن أن ينظر إلى البشريّة قاطبةً من خلال التحليل الاقتصادي على أنّها مجموعة أفراد مزوّدين بالحقوق نفسها (حق الانتخاب، حق الملكيّة، حقوق الإنسان) في إطار التنافس الذي يخوضونه تحت رعاية قانون وحيد هو قانون السوق أي قانون صراع الجميع ضدّ الجميع. إنّ رؤية كهذه للأشياء تخوّل إنجاز اقتصاد الدولة واقتصاد القانون، وهما مظهران من السيادات المحليّة الفاقدة مكانتها في الأنموذج الإمبريالي العائد من خلال قناع "العولمة".

ولكن أن نجعل من ذلك الفرد بداية الفكر القانوني ونهايته، فهذا يجرّنا، لا محالة، إلى الغفلة عن اليقين الوحيد الذي يمكن أن تقدّمه دراسة القانون، ومفاده أن لا هويّة من دون حدود؛ ومن لم يجد حدوده في ذاته وجدها خارجها. وأن نفكّر في الأوربة أو العولمة لعمليتين تمحوان الاختلافات وتوحدان المعتقدات، فمعناه أن نهيئ مستقبلاً مملاً للغاية. وأن نعتقد في كونيّة مقولاتنا الفكرية أو أن نروم فرضها على العالم، فذاك هو أضمن سبيل يؤدّي إلى الكارثة. ولأوروبا العجوز في هذا الشأن عِبر كثيرة؛ فقد سلكت ذلك السبيل مراراً. ففرنسا بخاصة، من واقعة واترلو إلى حرب ديان بيان فو، آل الأمر بها دوماً إلى الوقوف على حدود مزاعمها الكونيّة. إنّ الحلم بعالمٍ معولَم، قد يتفاعل يوماً بفضل لغة إنجليزيّة

هجينة مع قيم السّوق وحقوق الإنسان، هو أمر مشحون بخيبات أمل مشابهة. وقد أدّت الفرديّة الجذرية، التي سيطرت على الفكر القانوني، إلى تحويل المعتقدات التي بني عليها القانون إلى قانون مقدّس وإلى تسييد هذا القانون على العالم بأكمله. وهكذا وقعنا في أصوليّة غربيّة لا يمكن إلاّ أن تغذّي في المقابل، الأصوليّات الصادرة عن أنظمة المعتقدات الأخرى. وبزعمنا توحيد العالم، فإنّنا نهدّم كلّ أمل في توحّده. إنّ ذوبان الحق الوضعي في مجموعة من القوانين الفرديّة التي يؤمّنها قانون، يفترض فيه أنّه كوني، يدخلنا بالتّأكيد في "صدام الحضارات"، فتتصارع بذلك المعتقدات شاهرة أسلحتها.

ونرى من الأجدى أن نعود إلى التأمّل في ما جعل القانون ذا ميزة كبرى: إنّه ليس إرث المعتقدات التي ازدهر على أساسها الغرب، وإنّما هو ذلك الرصيد من موارد التأويل التي ينطوي عليها. وكأيّ نظام معياري آخر، يقوم القانون بوظيفة المنع: إنّه كلمة تفرض على الجميع وتتوسّط بين كلّ إنسان وتصوّره عن العالم. وفي كلّ مكان آخر، كانت هذه الوظيفة الأنثروبولوجيّة من نصيب الأديان التي بإسنادها معنى مشتركاً للحياة البشرية، أوقفت احتمال أن يطبّق على كلّ شخص جنون فردي سببه امتلاك اللغة. وتتمثّل خصوصيّة القانون، منذ ظهوره في العصور الإغريقيّة الرومانيّة القديمة، في انفصاله تدريجيّاً عن ذلك المصدر الديني وإحداث ما سمّاه لويس جيرني "علمنة الكلمة"[42]. وهكذا صار القانون تقنية تحريمه. وينعت بالتقنية لأنّ معناه لا ينحصر في لفظ نصّ مقدّس وثابت،

---

(42) انظر: L. Gernet, "Droit et prédroit en Grèce ancienne," *L'année sociologique* (1951), pp. 21 sq., repris dans: *Droit et institutions en Grèce antique* (Paris: Flammarion, 1982), p. 110.

ولكنّه ينبثق، مثلما هو الشأن مع أيّ شيء فنّي آخر، عن مقاصد إنسانيّة لا إلهيّة. غير أنّها تقنية تحريمية تضع بين علاقات كلّ فرد بغيره وبالعالم معنى مشتركاً يتجاوزه ويلزمه ويجعل منه مجرّد حلقة في سلسلة بشريّة؛ وبناء على ذلك، يمكن أن يخدم القانون غايات متنوّعة ومتغيّرة، سواء كان ذلك في تاريخ الأنظمة السياسيّة أو تاريخ العلوم والتقنيات؛ ولكنّه يخدمها بإخضاع السلطة والتقنية لعقل بشري. وإنّه لخطأ أن نختزله، مثلما ننزع إليه اليوم، في "تقنية خالصة" خالية من كلّ دلالة، بقدر ما هو غير وجيه إرجاعه، مثلما كنّا نقوم بذلك قديماً، إلى قواعد عرفت بثباتها ضمن قانون طبيعي مفترض. ومردّ ذلك إلى أنّنا في كلّ حالة نجانب الأمر الجوهري، وهو قدرة القانون على أن يعيد إلى طريق الحق أشكال ممارسة النفوذ السياسي أو السلطة التقنية الأكثر تنوّعاً.

إنّ تلك القدرة هي التي تستحقّ اليوم أن نذكّر بها وندافع عنها. وإنّه لمن قبيل الجنون أن نسعى إلى جعل القانون أداةً لنشر معتقداتنا. ولكنّ من المنطقي أن نرجو من موارد التأويل الخاصّة بالتقنية القانونيّة أن تجنّبنا آلام الانطوائية، وذلك بإرغامنا على النّظر إلى العدالة بأعين الآخرين. ونظراً إلى أنّها لا تقوم على عقيدة محبوسة إلى الأبد داخل حرفيّة النصّ المقدّس، أو داخل أصناف اليقين التي يصوغها علم يُعبد كالأوثان، فإنّه لا يمكن موارد القانون الدغمائيّة إلاّ أن تؤسّس توازنات هشّة يهدّدها دوماً الإغراء الأصولي. وما العدميّة القانونيّة والتعصّب الديني إلاّ وجها هذا الإغواء، وكلاهما يتغذّى اليوم من الآخر تاركاً صدق المعاني منقوّصاً لدى الأجيال الصاعدة، ومطلقاً بذلك العنان لتيار العنف. وليس القانون تعبيراً عن حقيقة نزّلها الله أو اكتشفها العلم، ولا هو أيضاً مجرّد أداة يمكن أن تقوّم وفق مبدأ النّجاعة (نجاعة بالنسبة إلى من؟). وكوسائل القياس

الـواردة فـي لـوحـة دوريـر "الـمـالـيـخـولـيـا" (La melencholia)، فإنّ القانون يقرُب من تصوّر عادل عن العالم من دون أن نقدر على بلوغه قط.

القسم الأوّل

الدغمائيّة القانونيّة: معتقداتنا التأسيسيّة



الفصل الأوّل

مدلول الكائن البشري

الإنسان على صورة الإله

"إنّ ما يميّز العقل البشري عند استفاقته، هو أن لكلّ ظاهرة معنى لديه"(1)

ل. فيتغنشتاين

لنتعرّف، إذاً، على قيمتنا: نحن شيء ما ولسنا كل شيء؛ إنّ ما يجعلنا موجودين يسرق منّا معرفة المبادئ الأوّليّة الواردة من العدم. وإنّ القليل الذي يجعلنا موجودين يحجب عنّا رؤية اللامتناهي.

باسكال(2)

(1) انـــظـــر: "*Das ist eben das Charakteristische am erwachenden Geist des Menschen*, daβ ihm eine Erscheinung bedeutend wird," "Remarques sur *le rameau d'or*", trad. fr. J.-P. Cometti et E. Rigal, in: L. Wittgenstein, *Philosophica III* (Mauvezin: TER, 2001), p. 32.

(2) انـــظـــر: "*Pensées*," dans: *Oeuvres complètes*, bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1962), p. 1108

تمثل ملحمة جلجامش[3] أقدم سردية مكتوبة عرفها الإنسان؛ فهي تروي رحلات ملك شاب، نصفه إنسان ونصفه الآخر إله؛ وبسبب فقدانه رفيقه إنكيدو الذي خلق شبيهاً له[4]، طفق يجوب العالم بحثاً عن جواب لسؤاله: "لم نموت؟". "كيف يمكن تفادي الموت؟". ولم ينفكّ هذا التساؤل يشغل بالنا منذ نشأة الإنسان. ولأنّهما يعدان بالإجابة عن ذلك، فإنّ علم الجينات والتكنولوجيا الحيويّة يعبّان موارد كثيرة ويثيران اهتماماً واسعاً. إنّ الكشف عن أسرار خلق الإنسان وإنجاب أبناء خالين من العيوب، ومعرفة الأسباب النهائيّة الكامنة وراء المرض والشيخوخة والسيطرة عليهما، والبقاء على قيد الحياة بعد فناء ذواتنا عبر استنساخ الذات أو بواسطتها، هي من أكثر وأقدم الأحلام التي يتكفّل اليوم علم الأحياء بتحقيقها. وينير العلم والتقنية هذا المزيج من الرجاء والخوف الذي كان قد احتل مكان الصدارة، منذ بضعة قرون، في تشييد الكاتدرائيات. وترغب كلّ مدينة كبيرة في أن يكون لها قطبها التكنولوجي أو جهاز لتحطيم نوى الذرات وأن تنافس بأريحيّة عندما يتعلّق الأمر باستقطاب مجموعة كبيرة من التجهيزات العلميّة. وبوسعنا الشك في قدرة أجهزة تسريع الإلكترونات وأقطاب الهندسة الوراثيّة على ترك آثار مثيرة للإعجاب لدى الأجيال القادمة، مثلما فعل ذلك الفنُّ القوطي، ولكن من دون أن نندهش من أنّنا اليوم مثل الأمس ننفق من دون حساب عندما يتعلّق الأمر باكتشاف ألغاز الكون أو إظهارها. ولكن، بينما كان الدّين يرجع تجاوز الوضع البشري إلى العالم الآخر، فإنّ العلم والتقنية يسمحان بمعاينة ذلك في الدنيا. فالإنسان الحديث الذي يحرّكه الأمل السّري في ألا يموت، لا

(3) انظر: *L'épopée de Gilgameš: Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, trad. fr. J. Bottéro (Paris: Gallimard, 1992).

(4) انظر: المصدر نفسه، ص 69.

يشذّ عن البنية المعياريّة المتأصّلة في كلّ كائن بشري. ولكنّ إيمانه في تقدّم العلم وخوفه من ذلك، في الآن ذاته، يكشفان عمّا كان لهذه البنية من تفرُّد في الغرب، حيث صاغ الإنسان نفسه على صورة الإله. وبفصله عن جذوره الدينيّة، فإنّ هذا التماثل مع الإله يحثّنا على تخطّي كلّ حدّ. غير أنّ هذا الحلم باللامحدود هو أيضاً وعد بالتحلّل، لأنّ إلغاء حدود الإنسان يتحقّق عند تحلّله فقط.

بنية الكائن البشري المعياريّة

لا شيء أعسر من إدراك ما يؤسّسنا. نحن نؤمن جميعاً بالبند الأوّل من الإعلان العالمي لشرعة حقوق الإنسان الذي ينصّ على أنّ كلّ البشر يولدون أحراراً ولهم عقول. إلاّ أنّنا لا نقدر على الاعتراف بأنّ العقل والحريّة هما بناءان هشّان يقومان على المؤسسات. فمراجعة ذواتنا وهشاشة عقولنا كفيلتان بتمكيننا من رؤية حدود سيادة العقل على نفسه. فحتّى هذا العقل الذي اعتنق اليقينيات المطمئنة للمعرفة، ربّما تم تصوّره كحاسوب بوجه بشري قادر على معالجة مليارات المعلومات؛ فإذا ما تساءل عمّا يعرف، قد يحمل على القول على غرار القديس أوغسطين: "إنها لقوّة عظيمة تلك التي للذاكرة، بل ومفرطة في العظمة؛ يا إلهي، يا لها من حَرَم شاسع ولامتناه! من ذا الذي بلغ أعماقه؟ إنّما هي قوة عقلي المرتبطة بطبيعتي؛ ومع ذلك، لا أستطيع فهم كل كياني. فهل العقل ضيق جدّاً إلى درجة العجز عن امتلاك نفسه؟ ولكن أين يمكن أن يوجد، إذاً، ما يستعصي عليه من كيانه؟ هل هو خارجه وليس في داخله؟ لكن كيف لا يدركه؟ ها هو موضوع مثير للدهشة بالنسبة إليّ. إنّ الذهول يستحوذ عليّ"[5].

---

(5) انظر: Saint Augustin, *Les confessions*, bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1998), livre X, VIII, 15, p. 991.

إذا كان هذا الذهول يهدّدنا جميعاً فذلك لأنّ عقلنا، مثل عقله، ضيّق جدّاً لكي يمتلك نفسه وعليه أن يجد خارج نفسه علل وجوده. وككلّ حيوان حيّ، يوجد الإنسان في هذا العالم بفضل حواسه ولكنّه، خلافاً لكلّ ما سواه، يلج بواسطة اللغة إلى كون يتجاوز الهنا والآن في هذه التجربة الحسيّة. وفي مقابل فناء حياته العضويّة والباطنيّة يتنضّد عالم تصوّراته الذهنيّة اللامتناهي.

إنّ الطفل ليصنع معجّنات رملية، ولكنّه يبني قلعة ينصّب نفسه ملكاً عليها ويعمّرها بمخلوقات من اختراعه. إنّه هناك على الشاطئ ولكنّه، عبر التاريخ الذي يرويه لنفسه، بعيد جداً وموجود في زمن الفرسان في غابة سحيقة، أو إنّه نُقل بواسطة صاروخ إلى كوكب آخر. ومن خلال الكلمات التي يهمس بها لنفسه أو التي يتبادلها مع رفاق اللعب، يعرف نشوة حريّة لم يعرف لها أيّ حيوان مثيلاً، وهي إعادة بناء عالم آخر ممكن كما يشاء، عالم يستطيع فيه الطيران وينشطر فيه ويتخفّى سواء في شكل غول أو كائن عملاق... ويعطي فيه معنى للأشياء التي يشكلها أو للصّور التي يرسمها والتي تصبح علامة عقله الظاهرة.

وبمجرّد أن نلج هذا العالم الرمزي، وحده الموت الدماغي يستطيع إخراجنا منه. وعندئذٍ ينتشر وجودنا في الوقت ذاته في عالم كياننا البيولوجي ومحيطه الطبيعي، وفي عالم الكلمات والأشياء الرمزي التي شحنها العقل البشري بالمعاني. إنّ قطعة الخشب المصقولة هذه هي فعلاً من الخشب وتنتمي بصفتها تلك إلى الطبيعة التي تحيط بي، إلا أنّها أيضاً عصا وشيء فنّي مفعم بالمعاني، بالنسبة إلى كل شخص مخالف محتمل[6]. إنّ كلمة "لا" هي فعلاً

---

(6) انظر: A. - G. Haudricourt, *La technologie, science humaine: Recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques* (Paris: MSH, 1987), p. 37.

صوت يَخِنّ قابل للتحليل بواسطة علم الصوتيات أو حرف يُخطّ بالحبر على الورق، هو شيء ماديّ إذاً، ولكنّه أيضاً كلمة تستقي معناها، خلافاً للصّيحة، من المكان الذي تحوزه في مجموعة العلامات المهيكلة التي تتكوّن منها اللغة الفرنسيّة[7]. فبواسطة الإشارة التي تشكّل الأشياء والكلام الذي يعيّنها، يلج الإنسان إلى حريّة مدوّخة، وهي حريّة تعيد بناء العالم على صورته هو، والتملص من جاذبية الأشياء وذلك بإكسابها معنى.

ولكنّنا لا نلج عالم المعنى كما نلج الطاحونة. فلكي ندخل إليه، علينا أن نتخلّى عن قولبة العالم وفق صورتنا فحسب. وحتّى يكون لنا مكان في هذا العالم، يتعيّن على كل فرد منّا أن يدرك حدود ذاتيّته. ولكون الإنسان حيواناً ميتافيزيقياً، فإنّه مهدّد دائماً بأن يجمح به خياله. لذلك، ينبغي عليه تعلّم التمييز بين الأشياء عند استعمال مواهبه العقليّة، أي التمييز بين ما هو خيالي و ما هو واقعي في عالم الرموز الذي يربطه بالعالم المادي ويفصله عنه في الوقت ذاته. عندئذ فقط سيتمكّن من ختم الأشياء بعلامة عقله. وإنّه لمعتوه بالمعنى الحقيقي للكلمة ذاك الذي، باعتباره سجيناً في فقص رؤيته الخاصة للعالم، يكون غريباً عن المعنى الذي يمنحه إياه البشر الآخرون، ويصير بذلك عاجزاً عن إبلاغ هذه الرؤية. وللدّخول إلى عالم المعنى، على كلّ إنسان العدول عن ادّعاء إملاء معنى العالم، والاعتراف بأنّ هذا المعنى يتجاوز إدراكه لوحده.

إنّ العلم الحديث يجسّد الشكل الأكثر تطرّفاً في هذا التخلّي عن إسناد معنى للعالم. ذلك أنّ موضوع هذا العلم هو عالم الحواس

---

(7) حول خصوصيّة اللغة البشريّة، انظر: T. Deacon, *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Human Brain* (Londres: Penguin, 1997).

وليس عالم المعنى. ويكمن المسعى العلمي الحقيقي في ترك البحث عن مسألة علّة الأشياء لمحاولة البحث عن الكيف. وهو يأبى على نفسه تفسير الأشياء التي يدرسها بغائية مفترضة وبواسطة عقل كان بالإمكان إيداعه فيه، وذلك من أجل تفسير هذه الأشياء فقط بواسطة القوانين التي تحكم المادة. وهذا الموقف يظلّ خاصاً بهذا الوضع حتّى عندما يبدي رأيه في أصل الأشياء النهائي. وتهدف فرضيّة الانفجار العظيم إلى تفسير الكيفيّة التي نشأ بها العالم، ولكنها لا تسعى إلى تفسير علّة وجوده. وتتميّز هذه الفرضيّة جذرياً عن قصص نشأة الكون التي تقوم في كل دين بإضفاء معنى على الوضع البشري. ومنذ اللحظة التي يدّعي فيها العالِم تفسير معنى الحياة الإنسانيّة باسم العلم، فإنّه يضع نفسه على النقيض من المنهج العلمي ويغرق في النزعة العلمويّة. وعلينا أن نحترس من الخلط بين علم العلمويين المكتوب بالحرف البارز والعلم الحقيقي.

وفي سعيه لمحو الذات من أمام الموضوع، لا يستطيع العلم الحقيقي تفسير أساس هذه الذات[8]. ينبغي عليه أن يسلّم بأنّ الناس قادرون على أن يتّفقوا على تمثل للعالم متطابق مع حياة المعاني. إنّ هذه القدرة هي العقل البشري الذي ليس بنتيجة، وإنّما شرط للمنهج العلمي.

إنّ العقل البشري فتح دائم، فتح هشّ يطال معنى مشتركاً يمكن أن يؤمن به كلّ فرد، لأنّه يعبّر عن تجربته الحسيّة. إنّه يستند إلى أمور يقينيّة لا يمكن البرهنة عليها وإلى مصادر عقائديّة تمثل جسوراً ممدودة بين عالم المعنى وعالم الحواس. وهذه المسائل اليقينيّة

---

(8) انظر: E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [1936], trad. fr. (Paris: Gallimard, 1976).

يمكن أن تتغيّر من مجتمع إلى آخر ومن فترة زمنيّة إلى أخرى، ولكن الحاجة إليها لا تتبدّل[9]. لا يوجد في العالم الطبيعي معنى موضوعي قد نتمكّن من اكتشافه؛ إنّ المعنى يوضَع بالضرورة. ولكي يصبح الإنسان موضوعاً يتمتّع بعقل، عليه الولوج إلى عالم من الرموز يتّخذ في كنفه هو نفسه والأشياء المحيطة به مدلولاً. وقبل أن يحكم عليه بأنّه مدين بالحياة التي وهبت له، فإنّ الإنسان يولد مديناً لهذه الحياة بمعنىً ما. وإنّ تعليم كلّ طفل الكلام هو الطريقة الأولى لتسديد هذا الدّين. غير أنّ هذا التعلّم يقتضي من الطفل الخضوع للقواعد التي تكوّن لغته؛ وبالاستجابة لهذا الشرط فقط يمكنه التعبير بحريّة وابتكار أفكار جديدة. ويلاحظ دو سوسور أنّه "عندما يخرج علينا فيلسوف أو عالم نفس - بعد التمعّن الطويل - بنظام يمحو كل مفهوم سابق له، فلا يعني ذلك أنّ جميع أفكاره الجديدة، مهما كانت ثوريّة، لا يمكن تصنيفها من خلال اللغة الشائعة. ولكن، وفي كلّ الأحوال لا يمكن أيّاً من هذه الأفكار، على حدّ سواء، أن تتبلور بالكلمات الموجودة [...] وأنّه يوجد مسبقاً مصطلح معيّن يستجيب أفضل من غيره للمميزات الجديدة"[10].

إنّ خضوع اللغة يفرض نفسه هكذا على الجميع، وهو شرط النّقاش ولا يمكن أن يكون محلّ نقاش. إنّ عالماً يكون فيه لزاماً على أي شخص إعادة اختراع اللغة أو ادّعاء ذلك، سيكون عالماً من المعتوهين. وتقاسم المعنى يفترض تسمية القط قطّاً من دون التساؤل

---

(9) حول الأساس الدغمائي المتعلّق بالذكاء الإنساني انظر: A. Comte, *Considérations sur le pouvoir spirituel*, p. 204, et A. de Tocqueville, *De la démocratie...*, II, I, chap. II, dans: *Oeuvres*, pp. 518 sq.

(10) انظر: F. De Saussure, *Ecrits de linguistique générale* (Paris: Gallimard, 2002), p. 79.

عن سبب اختيار اسم القط. ولا داعي كذلك لجعل سائق السيارة يسير إلى اليمين عوضاً عن اليسار؛ ولكن إذا ترك الأمر لأي سائق حتى يقرّر بنفسه اتجاه سيره في أيّ لحظة شاء، عندئذ يمكن أن يعدّ الموتى على الطرقات بالملايين. وتعتبر اللغة والعادة وكذلك الدّين والقانون والطقوس من المعايير المؤسسة للكائن البشري الذي إذا ما اطمأنّ إلى وجود نظام ما، فإنّه يستطيع تدوين فعله فيه حتى وإن كان معارضاً.

إنّ تأسيس العقل يعني أيضاً السّماح لكلّ إنسان بالتوفيق بين محدوديّة وجوده المادي ولا محدوديّة عالمه العقلي. وعلى كلّ واحد منّا أن يتعلّم الحدود الثلاثة التالية في عالم المعنى، وهي حدود تحيط بوجوده البيولوجي، والمقصود بها الولادة والجنس والموت. إنّ تعلّم هذه الحدود يعني أيضاً تعلّم العقل. فأن نضفي معنى على مولدنا ومولد أطفالنا، هو أن نفهم أنّنا ننتمي إلى سلسلة مولّدة للنّشء نحن مدينون لها بالحياة[11]، وندرك، بالمنوال نفسه، فكرة السببيّة. إنّ الإقرار بأنّ لنا طبيعة تناسلية يعني الإدراك بأنّنا لا نجسّد إلا نصف البشريّة، وأنّنا بحاجة إلى الآخر، وبذلك نستوعب فكرة التمايز ونتعلّم إرجاع الجزء إلى الكلّ.

إن تعلّم الموت هو التسليم بأنّ العالم يبقى بعد فنائنا، وأنّ حياتنا خاضعة لإكراه يتجاوزنا، وهو في الوقت نفسه استيعاب لفكرة

(11) حول هذه الفكرة المتعلّقة بدين الحياة، هذا العقد الذي أبرمه كلّ إنسان بمجرّد ميلاده، انظر: Ch. Malamoud: *La dette* (Paris: EHESS, 1980), et *Liens de vie, nœuds mortels: Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien* (Paris: EHESS, 1988), et M. Aglietta et A. Orléon, *La monnaie souveraine* (Paris: O. Jacob, 1998), pp. 65 sq.

المعيار[12]. وفي كل مجتمع، تفترض عملية أنسنة أشباه البشر؛ وهي الشاكلة التي نحن عليها - إعطاء معنى وشكل لهذه الحدود الثلاثة، وجعل أفراده يتمتّعون بالعقل. وهذا هو الموضوع الذي يمكن أن نسمّيه، بالمعنى الأوسع، الشعور الديني، وهو علامة مميزة للإنسانية تتمثل في إدراج حياة كل إنسان في معنى يتجاوزه[13]. إنّ الغرب المعاصر لا يُستثنى من هذه القاعدة؛ و"خيبة أمله" لا تصل إلى رفض كل طقوس المآتم والتعامل مع جثثنا كنفايات[14]؛ أو، بدقة أكثر، إنّه لا يعاملها على هذا النّحو- وهذه تجربة عالم النازية في معتقلاتها ـ إلاّ عندما يهوي في الهذيان العلموي، ويحطّ من قيمة الإنسان فيعدّه شيئاً. وهكذا تسير اللاعقلانية الجماعية، جنباً إلى جنب، مع نفي معنى الوجود الإنساني.

إنّ إعطاء معنى لاختلاف الأجناس والولادة والموت لا يعني طبعاً أن الإنسان لا يقدر على تخيل عالم تلغى فيه هذه الحدود. عند آلهة الكون الفيدي (الهندوسي)، يعتبر مفهوم الإنجاب متبادلاً وقابلاً للارتداد؛ فالآباء هم أبناء أولادهم أو حتى أبناء أنفسهم[15]. وصورة الملاك في مخيّلة ديانات الكتاب هي هيئة كائن لا جنس له

---

(12) الموت هو الحدّ النموذجي الذي يؤسس نظام القواعد وإله الموت الفيدي (في **الكتاب المقدس** لدى الهندوس)، ياما، هو أيضاً، الدارما، إله القوانين انظر: Ch. Malamoud, *Le jumeau solaire* (Paris: Seuil, 2002), pp. 8 sq.

(13) انظر: Vercors, *Les animaux dénaturés* (Paris: Albin Michel, 1952), rééd. Le Livre de poche.

(14) حول التطوّر المعاصر المتعلّق بنظام الجثّة القانوني، انظر: J. -R. Binet, *Droit et progrès scientifique: Science du droit, valeurs et biomédecine* (Paris: PUF, 2002), pp. 299 sq.

(15) انظر: Malamoud, *Le jumeau solaire*, p. 36.

ولا يموت. فموضوع الإنسان الحامل مذكور في التوراة (مع قصة خلق حواء، التي خرجت من ضلع آدم)(16) كما في الأسطورة الإغريقية (مع ديونيسوس الذي ولد من فخذ جوبيتر)(17)، ووعد الاستنساخ عبر التوالد العذري هو إحدى الصفحات العديدة التي نسيها تاريخ البيولوجيا الحديث(18). وإذا كانت فرضية الاستنساخ الإنساني موضوع مناقشات ساخنة اليوم، فذلك لأنها تندرج في خيال عالم ما فوق البشر. إن منظور القدرة على الانشطار يحتوي على الوعد بمحو الحدود الثلاثة للوضع الإنساني، في آن واحد، وذلك بتخليصنا من السلسلة الوراثية وتحريرنا من تبعية الجنس الآخر وتمكيننا من البقاء إلى ما لا نهاية بعد أن نفنى. وليس حلم الانشطار شيئاً جديداً؛ فقصص المتضاعفات جمّة في الحضارات الأكثر اختلافاً والمرتبطة غالباً بالتوأمة وأخطارها الخاصة(19). وقد ألهم موضوع التضاعف كثيراً من مؤلّفات الخيال. وصحيح أن النقطة المشتركة بين هذه القصص هي أنّها تنتهي دائماً بضرر للمستنسخ (مثلاً، في السينما، في "نسخة طبق الأصل"(20) أو في "الملك والعصفور"(21))، أو للاستنساخ (مثلاً بالنسبة إلى الأستاذ مورتيمير

(16) انظر: R. Zapperi, *L'uomo incinto*: *La donna, l'uomo e il potere*, trad. fr. *L'homme enceint* (Paris: PUF, 1983).

(17) انظر: C. Isler Kerényi, *Dionysos nella Grecia arcaica: Il contributo delle immagini* (Pisa- Roma: Instituti editoriali e poligrafici internazionali, 2001).

(18) انظر: A. Pichot: "Clonage: frankenstein ou pieds-nickelés?," *Le monde* (30/ 11 /2001), et "Qui se souvient de M. J.?," *Le monde* (27/ 12/ 2002).

(19) انظر بالنسبة إلى اليونان القديمة: Kerényi, *Dionysos nella Grecia arcaica,* pp. 120 sq.;

وبالنسبة إلى الهند، انظر: Malamoud, *Le jumeau solaire.*

(20) Film de J. Dréville (Paris, 1947).

(21) Film de P. Grimault (Paris, 1979).

في مغامرته الأخيرة)(22). وإذ كانت القتامة تطغى دوماً على انشطار الإنسان فذلك لأنّه يمثل، بتجسيد اللامعنى المطلق، حافزاً قوياً للخيال يحمله على اعتبار أنّ القصة لا يمكن أن تختتم إلا بموت الأصل أو النسخة. ولكنّ بعضهم سيقول: إنّ البشر غالباً ما حلموا بالتحليق في الهواء، على منوال الملائكة، وحلم إيكاروس هذا، كان قد عدّ هو أيضاً كارثياً حتى جاء اليوم الذي سمح فيه علم الطيران بتحقيقه. فلماذا لا يتم ذلك ربما بالطريقة نفسها في حالة الاستنساخ؟ أليست هي ميزة الإنسان بالضبط أن يجعل من خياله محرّكاً يحوّل به العالم وأن يدفع بذلك دائماً حدود وضعه أبعد فأبعد؟ وبما أنّ العلم يمنحنا فرصة معرفة الإمكانية التقنية لانشطارنا، فلمَ ينبغي منعها؟ أفلا يجب تحقيق كلّ ما هو ممكن وكذلك الممكن التفكير فيه(23)؟

غير أنّ الاستنساخ ليس مشروعاً تقنياً كغيره. فهو لا يهدف إلى نقل الحدود التي تضبط فعل الإنسان في الطبيعة، ولكنه يروم فسخ الحدود المشكّلة للكائن البشري. وإذا وجب أن نعثر له على سابقة تاريخيّة، فحريّ بنا، إذاً، أن نفكّر في علم تحسين النسل لا في الطيران، لأن الطائرة، كما هو الحال بالنسبة إلى الحجر الأول المصقول، تدرج إرادة الإنسان في موضوع خارج عنه؛ في حين أن علم تحسين النسل أو الاستنساخ يحاولان إدراج إرادة بعض الناس في تكوين أناس آخرين. وبرعاية من "قوانين العلم"، تنقسم البشرية،

---

(22) E. P. Jacobs, *Les 3 formules du prof. Sato*, 1ère partie: (Bruxelles: ed. du Lombard, 1977), Mortimer à Tokyo.

(23) انظر التبرير الذي قدّمته فرونسواز هيريتيه، عالمة إناسة وأستاذة في المجمع الفرنسي لصالح التصديق على أبوة المثليين: "عندما تكون الأشياء ممكنة وتبدأ في الانقياد للتفكير، فإنّها ستؤول في يوم من الأيّام إلى التحقّق" *Le monde*, 3/ 5/ 2001, p. 10.

هكذا، إلى منتجي البشر ومنتجات البشر[24]. وبإنتاج الإنسان على صورته، يحقق الكائن البشري، أخيراً، حلمه الأكثر جنوناً وهو التصدّر مكان الإله الأب، الأب المطلق الذي ليس هو ابن أحد و لا زوج أحد، والإفلات بذلك من كل الحدود التي تعرّف الوضع البشري. وبإعادة سفر التكوين إلى أصله، سيتوقّف ربما عن لعب دور المنجب، أي سيصبح مجرّد حلقة في سلسلة وراثيّة تتجاوزه دلالتها، لينصّب نفسه خالقاً وأصلاً نهائياً لكائنات برمجت من لدنه. وبتعامله مع الإنسان كخالق قدير وموضوع تقني بحت في الآن ذاته، فإنّ مشروع استنساخ الإنسان المولّد يحدث انتقالاً إلى حدود المفهوم الغربي للكائن البشري. وفي الواقع، لم يكن بإمكانه أن يبرز إلاّ في السياق الأنثروبولوجي الغربي الذي يفهم الإنسان في صورة الله ويندرج ضمن حركة أكثر عمقاً وقدماً تتمثّل في انسياق العقلانية العلمية إلى الهذيان العلموي. ولكي نستوعبه لا بد من الرجوع إلى مفهوم الإنسان الخاص بالغرب وإلى ما يميّزه عن غيره من المفاهيم الأخرى.

أسس الشخص القانونية

يقوم مجتمعنا ككل مجتمع، على تصور للإنسان يعطي معنى للحياة البشرية. ومن منظور قانوني، نعتبره كذات، تتمتّع بعقل ولها حقوق غير قابلة للاستلاب ومقدسة. ولكن من منظور علمي، نعتبره موضوع معرفة يسمح الاقتصاد والبيولوجيا والعلوم الاجتماعية باكتشافه وبتفسير قوانين التصرف لديه. إن هذين الجانبين، الذاتي والموضوعي، في الكائن البشري هما وجهان لعملة واحدة: لأنه

---

(24) انظر: J.-L. Baudoin et C. Labrusse-Riou, *Produire l'homme: De quel droit? Etude éthique et juridique des procréations artificielles* (Paris: PUF, 1987).

يجب التفكير في العقل أوّلاً لنعتبر الجسد شيئاً[25]. وتعرّف مفاهيم الذات والموضوع والشّخص والشيء والفكر والمادة بالتّقابل المتبادل. ولا يمكن تصور مفهوم من دون الآخر؛ وما كان العلم الوضعي ليظهر أبدا من دونها.

في الواقع، ليصبح العلم ممكناً يجب التسليم بأن الإنسان ذات قادرة بالعقل. وهذا التعريف المتعلّق بالكائن البشري لا ينتج عن برهنة علمية وإنّما عن تأكيد دغمائي؛ فهو نتاج تاريخ القانون لا تاريخ العلوم. وفي منظومة الفكر التي تتجاهل هذه الثنائيات، ستخلو ببساطة من أي معنى المشاجرات المدرسية التي يواجه فيها اليوم، مثلاً، طبيب الأمراض العصبية "المادي" الفيلسوف "الروحاني"[26]. فمنظومة ثقافية كالتي كانت في الصين الإمبراطورية والتي كانت تجهل فكرة الذات[27]، لم يكن بمقدورها طبعاً، على خلاف إمبراطورية روما، أن تنعت بعض البشر بالأشياء، وما كان بإمكانها إلا أن تجهل العبوديّة بالمعنى الدّقيق للكلمة. كان لا بدّ من التفكير في الإنسان كشيء مادي لتصور الطب كعلم والعمل كسلعة قابلة للتداول. وما كان العلم والاقتصاد الحديثان ليريا النّور من دون هذا التّشكيل القانوني الخاص بالغرب، ألا وهو الشخصية الإنسانية.

ولقد استوجب الأمر مساراً تاريخياً طويلاً، بدءاً بالقانون الروماني

---

(25) انظر: G. Bataille, *Théorie de la religion* [1948] (Paris: Gallimard, 1973), pp. 50 sq.

(26) انظر: J.-P. Changeux et P. Ricœur, *Ce qui nous fait pense: La nature et la règle* (Paris: O. Jacob, 1998).

(27) انظر: J. Escarra, *Le droit chinois: Conception et évolution* (Paris: Sirey, 1936); L. Vandermeersch, *La formation du légisme: Recherche sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne* (Paris: Ecole française d'Extrême- Orient, 1965), vol. LVI, réimp. 1987, pp. 192 sq.

ووصولاً إلى إعلانات شرعة الحقوق، ليتأكد مفهومنا الغربي للإنسان كمبدأ كوني مجرد، ولد حراً ووهب عقلاً، وهو متساو مع بقية البشر[28]. ولم تصبح علاقة الذات بالموضوع والفكر بالمادةً مبدأ عاماً للمعقوليّة والسيطرة على العالم[29] إلا في العصور الحديثة. وبعد صدورها عن النقد الإنساني لمعارف اللاهوتيين المدرسيين والمعلقين، تأكّدت هذه الطريقة الجديدة في العالم في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وذلك مع فكرة علم مؤسّس على الكوجيتو الديكارتي وقانون مشترك بمقتضى إمبراطوريّة العقل وليس بمقتضى الإمبراطورية[30]. وأمّا الحقبة المعاصرة، التي انطلقت في ما بعد مع عصر الأنوار، فقد تميّزت باختفاء الله من المشهد المؤسّسي، ولهذا السبب فسّرت على أنّها خروج على الدّين "وخيبة أمل العالم"[31].

(28) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948)، المادة الأولى.

(29) انظر: E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance* [1927], trad. fr. (Paris: Minuit, 1983).

(30) انظر: A. Wijffels: "European Private Law: A New Soft- package for an Outdated Operating System?," in: M. van Hoecke and F. Ost, *The Harmonisation of European Private Law* (Oxford: Hart Publishing, 2000), pp. 103-116, and "Qu'est -ce que le *ius commune*?," dans: A. Supiot, *Tisser le lien social* (Paris: Editions de la Maison des Sciences de L'homme, 2004), pp. 131 sq.

(31) انظر: M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*: *Une histoire politique de la religion* (Paris: Gallimard, 1985),

يعود مفهوم Entzauberung إلى ماكس فيبر: Max Weber: *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr. par J.-P. Grossein (Paris: Gallimard, 2003), spéc. pp. 106-107, *et Sociologie des religions*, textes réunis et traduits par J.-P. Grossein (Paris: Gallimard, 1996), p. 380,

الذي يستعمله في معنى مختلف بشكل لافت (رفض الأدوات السحريّة في البحث عن النجاة) ويحصر الجدل في نبوّة اليهوديّة القديمة بالاشتراك مع الفكر العلمي اليوناني، انظر في هذا الصدد، ملاحظات ج. ب غروسان في تقديم ترجمته لكتاب: *Sociologie des religions*, pp. 108 sq.

ولكن يصحّ أن نرى في ذلك نشوة ثلاثية للعلم (الذي أخذ مكان الدّين كهيئة تنطق بالحق على مستوى الكون) والدولة (التي نصّبت ذاتاً قديرة ومصدراً حيّاً وأعلى لسنّ القوانين) والإنسان، أخيراً، الذي صار غاية ذاته بصرف النّظر عن كلّ مرجعيّة إلهيّة (وذلك بإعادة كتابة قصّة أصوله، من هوبز وروسو إلى رولز، وتأسيس دين الإنسانيّة المرتبط بالوضعيّة العلميّة[32] والمزوّد بوصاياه العشر، ونعني بذلك الإعلان العالمي لحقوق الإنسان).

وقد تستفيد كثيراً المناقشات الحاليّة حول أخلاقية علم الأحياء بانفتاحها على مفهومنا للكائن البشري الذي يمثّل جزءاً من تاريخ الغرب المسيحي. وهذا التصوّر الذي ورثناه نحن هو ذلك الذي يصوّر الإنسان على صورة الإله على النحو الذي يكون من خلاله سيّداً للطبيعة. فهو مثله، كائن واحد، لا يتجزّأ؛ وهو مثله، ذات مستقلة تتمتّع بقوّة الكلمة؛ وهو مثله، أخيراً، باعتباره شخصاً وروحاً مجسّدة. ولئن كان الإنسان مصمّماً على صورة الإله، فإنّه مع ذلك ليس الإله. إنّ كرامته الخاصّة لا تنبثق منه بل من خالقه ويتقاسمها مع بقيّة البشر. وهذا ما يفسّر وجود الازدواجيّة في الصفات الثلاث التالية : الفرديّة والذاتيّة والشخصيّة. وباعتبار الإنسان فرداً، فهو فريد، لكنّه أيضاً شبيه بالآخرين جميعاً. وباعتباره ذاتاً، فهو سيادي، لكنّه خاضع أيضاً للقانون العام؛ وباعتباره شخصاً، فهو روح، ولكنّه مادة أيضاً. لقد استطاع هذا التركيب الأنثروبولوجي أن يصمد في وجه علمنة المؤسسات الغربيّة. والتقت تلك الصفات الإنسانيّة الثلاث، في ازدواجيتها، لدى إنسان الإعلانات عن الحقوق. لقد

---

(32) انظر: A. Comte, *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle* [1852] (Paris: Garnier- Flammarion, 1996).

اختفت المرجعيّة إلى الإله في قانون الأشخاص من دون أن تختفي الحاجة المنطقيّة إلى إرجاع كل كائن بشري إلى هيئة تضمن هويّته وترمز إلى منع التعامل معه كأنّه شيء.

الفرد، واحد ومتطابق

لندرك ما لفرديتنا من ميزة، ليس ثمّة أفضل من إلقاء نظرة من الخارج. وليس أوضح في هذا الشأن مثلاً، من ملاحظة ما صاغه حكيم أفريقي هو أمادو أومبتي با. فبسؤاله عمّا كانت تعني، في نظره، الهويّة الإنسانيّة أجاب بالطرفة التالية : "عندما كانت ترغب والدتي في التحدث إليّ، كانت تستدعي أوّلاً زوجتي أو أختي وكانت تقول لهما : "أرغب في التحدّث إلى ابني أمادو، لكنّني أودّ مسبقاً أن أعرف أيّ أمادوات هنا فيه الآن"[33]. إذا كانت هذه الإجابة، التي نشعر حدسياً بحقيقتها العميقة، تربكنا، فذلك لأنّها تباغت لانقسامية الفرد التي تمثّل بالنسبة إلينا سمة الهوية الإنسانيّة. وحسب ثقافتنا القانونيّة، فالشخص واحد ولا يقبل التجزئة منذ ولادته حتى وفاته؛ إنّها فردانيّة غير قابلة للقسمة، وليست مكاناً حيث يمكن أن يتعايش العديد من الشخصيات. ويظلّ اغترابنا هو ذاته عندما نعلم من شخص ميلانيزي أنّه يمكن تعريف الكائن البشري بأنّه مكان فارغ تحدّه جملة من العلاقات التي تربطه بالآخرين (الأب، العم، الزوج، العشيرة. . . إلخ)[34]. وبالنسبة إلينا، يعرّف الإنسان على خلاف ذلك بأنه "أنا" كاملة تنسج بكلّ حريّة روابطها

(33) انظر : A. Hampâté Bâ, "la notion de personne en Afrique noire," dans: *La notion de personne en Afrique noire,* ouvrage coll., préface de M. Cartry (Paris: CNRS; L'Harmattan, 1993), p. 182.

(34) انظر : M. Leenhardt, *Do kamo: La personne et le mythe dans le monde mélanésien,* rééd., Tel (Paris: Gallimard, 1947), pp. 248 sq.

الاجتماعيّة ولا ينسجها الآخرون. وبينما يُنظر إلى الإنسان، في أغلب الحضارات الأخرى، كجزء من كلّ يغمره ويتجاوزه، كان قد سبقه في الوجود وسيعيش بعده[35]، فإنّ ثقافتنا القانونيّة تقودنا، على عكس ذلك، إلى تصوّر الإنسان كالجزيء الأساسي في مجتمع بشري، وكفرد ازدواجي الدلالة، أي بالمعنيين النوعي والكمي. فحسب المعنى النوعي، يمثل الفرد، وفق صورة الإله لدى التوحيديين، كائناً فريداً لا يمكن مقارنته بغيره وهو في حدّ ذاته غاية ذاته. وعلى المستوى الكمّي، هو كائن لا ينقسم وهو ثابت. و بما أنّه كائن مطابق لنفسه ولكلّ الآخرين، فهو بذلك وحدة حساب بامتياز. ولمّا كان خلق الناس قائماً على هذا الأساس، فهم متساوون بالضرورة. وبما أنّ كلّ إنسان خلق على صورة الإله، حتى وإن كان امرأة أو عبداً أو هرطوقياً، فهو في الآن ذاته فريد وشبيه ببقيّة البشر.

في هذه الصياغات الأكثر حداثة والأكثر علمانيّة، يبقى مبدأ المساواة مسكوناً بهذا التوتر بين وجهي الهويّة الفرديّة؛ فمن ناحية، كلّنا متشابهون، وبذلك فنحن متطابقون؛ ومن ناحية أخرى، نحن مختلفون لأنّنا منفردون.

ونظراً إلى تطابق الأفراد جميعاً، فإنّهم عبارة عن مرايا متساوية البعد من الهيئة الإلهيّة أو، لصياغة ذلك بالاصطلاح "العلماني" المعتمد في مقدمات الدستور الفرنسي، فهم جميعاً أصحاب "حقوق لا تستلب ومقدّسة". إنّ هويّتنا هي أساساً ذاتها لدى أيّ إنسان آخر

---

(35) انظر مثلاً: L. Dumont, "Absence de l'individu dans les institutions de l'Inde," dans: I. Meyerson, *Problèmes de la personne* (Paris: La Haye; Mouton, 1973), pp. 99 sq.; O. Nishitani, "La formation du sujet au Japon," *Intersignes*, vol. 8, no. 9 (1994), pp. 65-77, spéc. p. 70, et M. Chebel, *Le sujet en islam* (Paris: Seuil, 2002).

وكلّ اختلاف قائم على الجنس أو العرق أو الدين أو الجنسيّة أو السنّ... إلخ، يكون محمولاً على أن يصنّف كتمييز ممنوع. وحسب عبارة القديس بولس البليغة: "لا يوجد يهودي ولا يوناني ولا عبد ولا إنسان حر؛ ولا رجل ولا امرأة"[36]. وهذا ما يفسّر الدور المحرّك الذي يؤدّيه مبدأ المساواة داخل ثقافتنا القانونيّة والسياسيّة[37]. فنظراً إلى أنّ كلّ واحد يتمتّع بالحقوق نفسها والواجبات نفسها، فإنّنا جميعاً متطابقون، وذلك يعني إمكانيّة استبدال إنسان بآخر. ولكلّ إنسان أيضاً استعداد ليتولّى جميع المناصب في المجتمع وألا يتماثل إطلاقاً مع أيّ منها[38]. إنّ هذا التصوّر بعيد كلّ البعد، مثلاً، عن نظام الطبقات الكهنوتية الذي يعيّن لكلّ فرد، على عكس ما ذكر، وظيفة في حياته الحاضرة؛ فالحركيّة الاجتماعيّة تجد مجالها في دورة التناسخات[39].

ولمّا كانت من سمات البشر قابليّة الاستبدال، فإنّهم يتّسمون بقابليّة المقايسة الكمية، إذ يمكن تناول كلّ واحد كوحدة حساب. إنّ هذه المقايسة الكمية معتمدة في تاريخ مؤسساتنا السياسيّة، التي ساد

---

(36) انظر: **الكتاب المقدس،** "رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية،" الأصحاح 3، الآية 28.

(37) ينبغي الرجوع هنا طبعاً إلى توكفيل (لا سيما *De la démocratie en Amérique*, II, II, chap. I, dans: *Oeuvres*, pp. 607 sq.),

وإلى لويس ديمون الذي كان أوّل من عرف طرح التساؤل الأنثروبولوجي في الغرب، (*Homo œuqualis* (Paris: Gallimard, 1977), t. I et t. II, 1991, et *Essais sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (Paris: Seuil, 1983).

(38) انظر "باعتبار كلّ المواطنين متساوين [...] فإنه يجوز لهم أيضاً أن يتمتّعوا بجميع المناصب العليا والمناصب العامّة والوظائف وفقاً لقدراتهم ومن دون أيّ تمييز غير ذلك الذي يقوم على فضائلهم ومواهبهم" Décl. des droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août 1789, art. 6

(39) انظر: L. Dumont, *Homo hiérarchicus*: *Le système des castes et ses implications* (Paris: Gallimard, 1966).

فيها قانون العدد فوق كل اعتبار نوعيّ وأدّى إلى ظهور تصوّر حسابيّ بحت لمبدأ الأغلبيّة[40]. كما إنّ العمل جار بهذا القانون في إطار ازدهار الإحصائيّة الاقتصاديّة والاجتماعيّة؛ وهكذا انبثقت صورة جديدة للمعيار. فإزاء الاعتباطيّة المفترضة في القواعد القانونيّة التي تدّعي تأسُّسها على مبدأ التقييم النوعي للأشخاص والأشياء، يوجد توجّه يثير اليقين المفترض في المعايير التقنيّة القائمة على تكميمها[41]. وبالإضافة إلى أن الفرد وحدة حساب، فإنّه يمثل أيضاً كياناً ثابتاً لا يتبدّل من الولادة إلى الممات. وبحسب عبارة هوريو، "تبدو لنا الشخصيّة القانونيّة الفرديّة متواصلة ومطابقة لذاتها؛ إنّها تولد مع الفرد؛ فهي مكوّنة من الوهلة الأولى وتظلّ دائماً هي نفسها طيلة الوجود، فتدعم من دون إخلال وضعيات قانونيّة ثابتة، وتسهر بينما يغفو الإنسان وتبقى سليمة بينما هو يهذي"[42] إنّ هذا الخيال

---

(40) انظر بخصوص أصول هذا المفهوم الراجعة إلى فترة العصور الوسطى: L. Moulin: "Les origines religieuses des techniques électorales et délibératives modernes," *Revue internationale de l'histoire politique et constitutionnelle* (avril-juin 1953), pp. 143-148, et «*Sanior et maior pars*: Etudes sur l'évolution des techniques électorales et délibératives dans les ordres religieux du VI^{e} au VIII^{e} siècle," *Revue historique de droit français et étranger*, vol. 3 et 4 (1958), pp. 368-397 et pp. 491-529,

وعن نجاح هذا المفهوم بعد الثورة الفرنسيّة، انظر: P. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen: Histoire du suffrage universel en France* (Paris: Gallimard, 1992).

(41) انظر: G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique,* 3ème éd. (Paris: PUF, 1975),

إنّ البحث عن نظام قائم على مثل هذه القواعد "الموضوعيّة" هو الذي يلهم الأنماط الجديدة من الحكم الرّشيد والانتظام، المتقابلة مع الحكم والتنظيمات بالأسلوب القديم (A. Supiot, "Un faux dilemme: La loi ou le contrat?," *Droit social* (2003), pp. 59 sq.).

(42) انظر: M. Hauriou, *Leçons sur le mouvement social*, Libr. de la soc. du recueil général des lois et arrêts, 1899, pp. 148-149, cité par A. David, *Structure de la personne humaine* (Paris: PUF, 1955), p. 1.

الذي يمثّل النقطة التي تستند عليها النّظريّة الاقتصاديّة، يبدو بالطبع غريباً عن بعض الثقافات الكبرى مثل البوذيّة التي تركّز، خلافاً لذلك، على الزوال وتقلّب الحالات الفيزيائيّة والنفسيّة لدى الكائن البشري[43]. أخيراً، بما أنّنا مخلوقون جميعاً على صورة الإله الأب، فنحن من ذوي القربى بدرجة ثانية أي إخوة خاضعون بهذه الصفة لواجب النجدة والمساعدة المتبادلة. وقد تأكّدت روح الأخوّة هذه منذ الفصل الأوّل من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. فمنه ينبثق مبدأ التضامن الذي ألهم تركيبات الدولة الراعية.

ولكن كل فرد، بخلقه على صورة الإله الواحد، فإنّه هو أيضاً كائن فريد مختلف عن الآخرين جميعاً. وهذا التفرّد الجذري للفرد لا ينتج عن عوامل موضوعيّة فرضت عليه منذ ولادته، وإنّما يعبَّر عنه عند ممارسة حريّته. ونظراً إلى أنّه يولد حرّاً ومتساوياً مع جميع البشر، فإنّه يتجلّى لذاته ولغيره عبر التنافس مع الآخرين كلّهم. وباعتباره مفهوم الإصغاء هذا محفّزاً أساسياً يقوم عليه اقتصاد السوق، فقد فرض نفسه مع البروتستانتية[44]. وإنّ أعمالنا لا تخوّلنا ولوج العالم الآخر، ولكنّها تكشف لنا ما نحن عليه في هذه الدنيا، لذلك فالنجاح المادي هو العلامة الظاهرية للخلاص[45]. ولقد تمكّن

---

(43) انظر: R. de Berval, *Présence du bouddhisme* (Paris: Gallimard, 1987), pp. 113 sq., et A. Bareau, "La notion de personne dans le bouddhisme indien," dans: Meyerson, *Problèmes de la personne*, pp. 83 sq.

(44) انظر: Weber, *L'éthique protestante*, et E. Troeltsch, *Protestantisme et modernité* (Paris: Gallimard, 1991).

(45) انظر: F. G. Dreyfus, "Les piétismes protestants et leur influence sur la notion de personne aux XVIII^{e} et XIX^{e} siècles," dans: Meyerson, Ibid., pp. 171 sq.

لويس ديمون من وصف هذه الميزة قائلاً: إنّه، في العالم البروتستانتي، يوجد في داخل كل فرد راهب[46]. ويمكن أن نضيف بأنّه راهب محارب لأن المفتاح الوحيد لنظام عادل هو المنافسة الحرّة بين الأفراد المتساوين رسمياً. وبانتصاب التنافس مبدأ لتنظيم الحياة الخاصة (الحرية الزوجيّة وحريّة الأخلاق) والحياة السياسيّة (انتخاب الحكّام بطريقة حرّة) والحياة الإداريّة (حريّة الترشّح لمسابقات الوظيفة العموميّة) والحياة الاقتصاديّة (حريّة المنافسة)، فإنه يصبح حافز الحياة بالذات في المجتمع، عوضاً عن الاقتصار على هذه الهوامش وكأنّها شيء قاتل وخطير[47].

لقد سمح ابتكار الشخصيّة المعنويّة بأن يستوعب هذا التصوّر الفرداني كلّ أشكال الجماعة أو المجتمع الإنساني. فمع الشخصيّة المعنويّة باستطاعة كلّ أوجه اشتراك الأفراد، سواء كانت قائمة على تقاسم الأشياء أو على تواصل الأفراد، أن ترقى بدورها إلى درجة الفرد[48]. وهكذا، يتوصل مفهوم الإنسان القانوني إلى التعامل مع صيغة الجمع على أنّها صيغة المفرد ومع ضمير الجمع المتكلّم "نحن" وكأنّه ضمير المتكلّم المفرد "أنا" القابل للمعاشرة على قدم

---

(46) مداخلة لويس ديمون (L. Dumont)، نشرت في: Meyerson, Ibid., p. 185.

(47) انظر: Ph. Thureau- Dangin, *La concurrence et la mort* (Paris: Syros, 1995).

(48) مراجع أساسيّة: O. von Giercke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, 4 vols (Berlin: [n. pb.], 1868-1913); R. Saleilles, *De la personnalité juridique: Histoire et théories* (Paris: Rousseau, 1910), et L. Michoud, *La théorie de la personnalité morale: Son application en droit français*, 2 t. (Paris: LGDJ, 1924) [rééd. 1998],

وعن أصول الحق القانوني الكنسي، انظر: P. Gillet, "La personnalité juridique en droit canon, spécialement chez les décrétistes et les décrétalistes et dans le code de droit canonique," thèse, Université catholique de Louvain. Malines, W. Godenne, 1927.

المساواة مع كلّ الأفراد الآخرين. إنّ حجر الزاوية في هذا النّظام الإنساني المأهول حصرياً بالأفراد يتمثّل في فرد أعلى نسلّم إزاءه هنا أيضاً، وعلى منوال أنموذج صورة الإله، بالوحدة واللاتجزؤ. وقد كانت الجمهوريّة الفرنسيّة الواحدة وغير المجزّأة أحد الوجوه الأولى لدى هذه الدولة المفصولة عن كل نوع من أنواع المرجعيّة الدينيّة والتي، خلافاً للجماعات المهنية، ليست أداة في خدمة أعضائها، وإنّما هي كائن خالد يتجاوز مصالحهم الفرديّة.

الذّات، سيادة خاضعة

الذات هي التي تتحدث بالمعنيين الموجودين في الجذر "حدّث"؛ فهي تتحدّث مع الغير وكلامها يحدث القانون.

وحسب القانون المسيحي، تعدّ سلطة تنظيم العالم بواسطة الكلمة أوّل صفة ربّانيّة: "في البدء كانت الكلمة والكلمة كانت عند الله، وكانت الكلمة الله. هذا كان في البدء عند الله. كلّ شيء به كان وبغيره لم يكن شيء". بالمطابقة بين الميتافيزيقا واللغة وبجعل اللغة مصدر دلالة الكون الأخيرة، يمثل هذا التمهيد الشهير الوارد في إنجيل يوحنا تعبيراً مذهلاً عن علم سيتّخذ له لبوساً مختلفاً في أنواع من الحضارات. ويقول الحكيم الأفريقي أوغوتيميلّي، "المرء العريان هو الذي لا يملك الكلام"، وقد كان الكلام هو أوّل ثوب ألقاه إله الماء على العالم ليمنحه نظاماً[49]. وحسب التقليد الكونفوشيوسي، يتعلّق النّظام الجيّد بأكمله بإصلاح اللغة، لأنّ تسمية الأشياء تعني إسنادها فرديّة تصنع لها كياناً[50]. ويثير أفلاطون في كتابه **كراتيل** (*Le Cratyle*)

---

(49) انظر: M. Griaule, *Dieu d'eau: Entretiens avec Ogotemmêli* (Paris: Fayard, 1966), p. 86.

(50) انظر: M. Granet, *La pensée chinoise* [1934] (Paris: Albin Michel, 1988), pp. 363 sq.

صورة مشرّع اللغة "ذاك الذي نادراً ما يظهر في عالم البشر" ويقارنه بنسّاج قادر على أن يستنسخ في كلّ اسم الشكل الذي يلائم حاله[51]. وحسب ما ورد في **القرآن**، وهب الله آدم سرّ "حجاب الاسم" الذي يغطّي الأشياء، جاعلاً بذلك الإنسان خليفته على الأرض[52]. وجميعنا يعلم أنّ القاعدة مفهوم ظهر في القانون الروماني كمرادف للفظ "تعريف" (definitio)[53]. كانت تلك كلّها مظاهر تعكس معرفة أنثروبولوجيّة لم يحز فيها العهد الجديد لا على الريادة ولا على الاستئثار؛ فحريّ بنا أن نعرف أنّ السلطة المعياريّة المثلى هي:

سلطة التسمية وتأسيس أصناف التفكير، وأنّ خضوع اللغة هو مسألة أوّليّة في الحياة البشريّة.

وفي المقابل، تعدّ فكرة خاصة بالغرب المسيحي تلك التي تعتبر أنّ الله وضع قوانينه في الطبيعة. فكلمته لا تبرز في نص مقدّس أو قانون منزّل فحسب، وإنّما في النواميس التي وضعها اللّه في كتاب **الطبيعة العظيم** (لاسيما اليوم في ما يسمّيه العلماء كتاب **صبغيات النوع العظيم**). إذاً، تشتمل الثقافة المسيحيّة على قانون وكتابين مقدّسين: كتاب **الوحي الإلهي** وكتاب **الاكتشاف العلمي**[54].

---

(51) انظر أعلاه، التمهيد في هذا الكتاب، Platon, *Cratyle*,
وتوجد صورة النسج بشكل لافت في كتاب أفلاطون *Le politique* (dans: *Oeuvres complètes*, t. II, pp. 375 sq.),
وذلك عندما يتعلّق الأمر بتوضيح الفنّ السياسي، انظر: A. Laks, "Pour une archéologie du lien social," dans: A Supiot, *Tisser le lien social*, pp. 61-72.

(52) انظر: L. Gardet, *La cité musulmane: Vie sociale et politique*, 4ème éd. (Paris: Vrin, 1981), pp. 80 sq.

(53) انظر: G. Alpa, "*I principi generali*," dans: Iudica, P. Zatti (*a cure di*), *Trattato di diritto privato* (Milan: Giuffrè, 1993), p. 58.

(54) انظر أدناه، الفصل الثاني من هذا الكتاب.

لقد ورثنا هذه الثنائيّة التي لا تعرفها، مثلاً، الثقافة الإسلاميّة؛ فبالنسبة إلى الإسلام، الله هو فقط أصل سنن نظام الطبيعة. وهي سنن تقوى قدرته على تغييرها[55]. بينما نجد إله المسيحيين قد قيّد نفسه فوجب عليه الالتزام بالقواعد التي حدّدها هو نفسه. وقدرة كلمته على درجة عالية بحيث تُفرض عليه. والتصوّر ذاته نعثر عليه في نظام الشؤون البشريّة ولاسيما في سليل الوجه الإلهي لدى المشرّع والمقصود به دولة القانون، المقيّدة هي أيضاً بقوانينها. ذلك أنّ السّمة الأخرى المميّزة للعالم المسيحي، على الأقل في جانبه الغربي، هي اعتباره أنّ الإنسان بمقدوره أن يوظّف لصالحه السلطة التشريعيّة للكلمة، وأنّه يستطيع بذلك أن يحوّلها إلى ذات بكلّ ما في الكلمة من معنى، أي العلّة الأولى لكلّ معلول وليس هو معلول ناتج عن علّة.

إنّ تملّك الذات المتكلّمة لسلطة الكلمة المعياريّة لا توجد فقط في الحضارات الكبرى التي منها استمدت المسيحيّة جذورها. ففي اليونان القديمة، التي كانت مع ذلك أولى الحضارات التي أفرزت فكرة القانون المدني[56]، ظهر تحريم مثل هذا التملّك كشرط لتحقّيق الديمقراطيّة. ونتيجة لذلك جاء القرار، أثناء إرساء تلك الديمقراطيّة وكذلك كتابة قوانين أثينا (عام 430 ق.م.)، بمحو الحرف «H» الحلقي الهوائي من الأبجديّة، أي الـ pneuma، وكان يرمز إلى نَفَس الحياة والإلهام الإلهي والرّوح التي تجمع بين الناس وتربط المدن بعضها ببعض. وفي نظر مبتكري الديمقراطيّة، بدت خصخصة النّفَس خطّياً، ومن ثمّ روح المدينة، غير متوافقة مع خضوع القوانين[57]. والأمر ذاته

---

(55) انظر: Gardet, *La cité musulmane*, p. 117

(56) انظر: J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque* (Paris: Les Belles-Lettres, 1971), rééd. 2001.

(57) انظر: C. Herrenschmidt, "L'écriture entre monde visible et monde = invisible en Iran, en Israël et en Grèce," dans: J. Bottéro, C. Herrenschmidt et J.-

ينطبق على الأبجديّة العبريّة التي لم تكن تعرف الحروف الصوتيّة، فجعلت القانون غير مقروء بالنسبة إلى من كان عاجزاً عن إرجاع النّفس الإلهي[58] في النصّ المقدّس، نظراً إلى أنّه لا يندرج ضمن البنوة الموسويّة. كما إنّ استحالة تحوّل الفرد إلى ذات مشرّعة هو أمر أكّدته بشدّة التعاليم الإسلاميّة التي لا ترى للإنسان شأناً يذكر أمام قدرة الله. ففي الوقت الذي يعتقد فيه الإنسان أنّه يملي قانونه، لا يعدو أن يكون أداة لمسالك تظلّ عصيّة على فهمه[59]. ومن بين الديانات السماويّة الثلاث، تبدو المسيحيّة في مظهرها الغربي، الديانة الوحيدة التي منحت الأفراد تماماً صفة الفاعل التي لا تقرّها التقاليد الإسلاميّة إلاّ لله ولا تمنحها التقاليد اليهوديّة على الأرض إلاّ لبني إسرائيل، الذين تصوّروا أنفسهم مثل "شعب مقدّس يتمتّع بدلالة كونيّة"[60].

= P. Vernant, *L'orient ancien et nous* (Paris: Albin Michel, 1996), pp. 173 sq.

أصل كلمة nomos (nemô، قسم وتقاسم)؛ انظر: J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, p. 14,

وبما أنّ القانون في الأصل هو موضوع قسمة بين الناس، فلا يمكن أن يكون شيئاً يمتلكه أي أحد منهم.

(58) انظر: Herrenschmidt, "L'écriture entre monde visible et monde invisible en Iran, en Israël et en Grèce," pp. 162 sq.

(59) انظر: Gardet, *La cité musulmane*, pp. 36 sq, et Chebel, *Le sujet en islam.*

(60) انظر: Löwith, *Histoire et salut*, p. 242,

وحيثما كان عقد **الكتاب المقدّس**، المسمّى Berith عقداً حقيقيّاً ملزماً للطرفين يتمّ بين الله والشعب اليهودي فقط. انظر: (F. Ost, *Du Sinaï au Champ-de-Mars: L'autre et le même au fondement du droit* (Bruxelles: Lessius, 1999)),

فإنّ معادله الإسلامي، **الميثاق**، يمثل التزام الله المجاني تجاه كلّ الناس؛ هو عقد أحادي الجانب يسمح للإنسان أن ينعتق من عبوديّة الحواس ويصير صاحب حقوق وواجبات. انظر: Gardet, *La cité musulmane*, pp. 53 sq.

ويتجلّى هذا الحذق الغربي للقوانين من خلال طريقة تصوّر العلاقات بين النّاس، وكذلك عبر أنواع ارتباطهم بالأشياء. وتخضع العلاقات القائمة بين الناس إلى ذلك التحوّل الإنساني الخالص الذي يشهده القانون، وهو الحق في حدّ ذاته. ومع بروز مفهوم الحق، غدا الإنسان صانع قوانينه، سواء تعلّق الأمر بالقانون المشترك الذي يقوم، في إطار النّظام الديمقراطي، على الشعب ذي السيادة، أو بالقانون التعاقدي المؤسّس في النّظام الليبرالي على سيادة الفرد. وباعتباره ذاتاً لها إرادة، فإنّه يتمتّع بسلطة الالتزام بواسطة الكلمات التي يصبح مسؤولاً عنها. وهكذا يقوم مصدر مسؤوليّته في الأصل على حريّة اختياره السابق لتصرّفاته لا اللاحق لها، وذلك في إطار ما ينجم عنها من آثار، مثلما هو الحال مثلاً في الثقافة اليابانيّة[61]. إنّ علاقة الناس بالأشياء هي بمثابة "تفتيش" الطبيعة بواسطة التقنية[62]، التي لم تعد ذاك الترقيع الناجع[63] مثلما هو الشأن في حضارات أخرى، وإنّما صارت تجسيداً للمعرفة العلميّة التي اكتسبها الناس من نواميس الكون. إنّ الأمر الإلهي الذي كان قد كلّف الإنسان بأن يكون سيد الكون، بلغ، إذاً، مداه المنطقي، وهو طرد الإله ذاته، واحتكار الإنسان صفة الذات في عالم يسيّره بنفسه، وفيه تشكّلت الأشياء على صورته.

---

(61) انظر: M. Pinguet, *La mort volontaire au Japon* (Paris: Gallimard, 1984), pp. 59 sq.

(62) انظر: M. Heidegger, "La question de la technique," dans: *Essais et conférences* (Paris: Gallimard, 1985), p. 26.

(63) وهو الحال في اليونان القديمة، حيث لم تكن التقنية سوى "نظام من الوصفات التقليديّة والمهارات العمليّة". انظر: (J.-P. Vernant, "Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs," *Revue d'histoire des sciences* (1957), pp. 205-225, repris dans: *Mythe et pensée chez les Grecs* (Paris: Maspero, 1971), t. II, pp. 44 sq.).

غير أنّ هذه العلمنة الكاملة للذات لم تُفقدها تراوحها الوجداني العميق. ومن المؤكّد أنّ الذات في القانون هي ذات لها سيادة، أي هي كائن يولد "حرّاً ويتمتّع بالعقل" الذي يمكّنه بالتالي من حكم نفسه وإخضاع عالم الأشياء. فهو علّة المعلومات التي هو مسؤول عنها وليس نتيجة سبب موجود خارجه. غير أنّه لا يظفر بهذه الحريّة إلا إذا بقي ذاتاً بالمعنى التأثيلي والأوّل للكلمة أي ذاتاً خاضعة لاحترام القوانين (في اللغة اللاتينية تعني كلمة sub - jectum الرمي إلى الأسفل) سواء تعلّق الأمر بقوانين المدينة أو بقوانين العلم. والنهوض بهذه الذات من جانبيها هو طريقتنا في إنشاء الإنسان وجعله ذاتاً قانونيّة تستمدّ من الخضوع إلى القانون وسائل استقلالها[64]. وعندنا، نحن كما في الخارج، لا توجد "أنا" ممكنة من دون وجود مرجع ضامن للـ"أنا"، أو، بصياغة قانونيّة، من دون وجود هيئة ضامنة لحالة الأشخاص. لا أحد، إذاً، بمقدوره تقرير نسبه أو جنسه أو سنّه بمطلق إرادته. لقد ظلّ هذا الهيكل لفترة طويلة، بل لا يزال إلى الآن في العديد من البلدان، ذا طبيعة دينيّة[65]. في الغرب، الدولة هي الضامنة الأخيرة لحالة الأشخاص اليوم؛ وهذه الحالة لا يمكن التصرّف فيها، أي إنّها تخرج عن دائرة

---

(64) انظر: P. Legendre: *Les enfants du texte*: *Etude sur la fonction parentale des états* (Paris: Fayard, 1992) (voir spéc. pp. 87 sq., sur le *vitam instituere* dans la traduction juridique occidentale, et *Sur la question dogmatique en Occident* (Paris: Fayard, 1999), pp. 106 sq.).

(65) مثلاً في إسرائيل، حيث يسود نظام قانون الأحوال الشخصيّة وحيث تتمتّع المحاكم الحاخاميّة بالاختصاص الحصري للنظر في قانون العائلة. انظر: (C. Klein: *Le caractère juif de l'état d'Israël* (Paris: Cujas, 1976), et *Le droit israélien* (Paris: PUF, 1990), pp. 69 sq.),

توجد قاعدة مشابهة معمول بها في بعض الدول الإسلاميّة.

سيادة الفرد. فقد حلّت قواعد الوضع المدنيّ والخصومات الدغمائيّة بخصوص شخصيّة الجنين[66] محلّ الإفتاء الديني المتعلق بمنح سرّ المعمودية؛ ولكن يستمرّ الاعتراف بالكائن البشري الفاني تحت رعاية ذات بشريّة متفوّقة وأزليّة. وقبل أن يلج الكائن البشري بواسطة خضوع اللغة لاستقلال الكلمة، فإنّه يمرّ هكذا، عبر الخضوع للقانون، إلى صفة الذات القانونيّة.

الشخص، عقل متجسّد

في نظرنا، يقسم العالم إلى مجموعتين مختلفتين جداً: فمن ناحية نجد مجموعة الأشياء، ومن ناحية أخرى نجد مجموعة الأشخاص. هذا التقسيم الأعظمي في اللغة اللاتينية (summa divisio) هو تقسيم قديم راسخ جدّاً في ثقافتنا القانونيّة. فبعد أن مُنهج أوّلاً، في قانون جوستينيان، صرنا نلمس حضوره في مخطّط قانوننا المدني. ولكن، بينما ظلّ الفصل بين الأشخاص والأشياء في القانون الروماني نسبيّاً، فإنّه اكتسب منذ ذلك الوقت قيمة معيارية، فأصبحت معاملة الأشخاص كأشياء بمثابة تدنيس للمقدسات، وأصبحت معاملة الأشياء كأشخاص أمراً غير منطقي. وهكذا صارت لهذه التفرقة قيمة دغمائية أي أنّ لها قوة الأمر البديهي الذي ينير عموم نظرتنا للعالم. وينبثق عن هذه القوّة الدغمائيّة أزواج المتناقضات التي تهدهد المشروع العلمي: ثقافة/ طبيعة، عقل/ مادة، نفس/ جسد، علوم إنسانيّة/ علوم بحتة.

في أصول فكرتنا عن الشخصيّة الإنسانيّة نجد الـ (personae)

---

(66) انظر العرض الواضح والكامل بخصوص هذا النقاش في كتاب: C. Labrusse-Riou et. F. Bellivier, "Les droits de l'embryon et du fœtus en droit privé," *Revue internationale de droit comparé*, vol. 2 (2002), pp. 579 sq.

وهي أقنعة الموت لدى الأوّلين[67]. وفي روما القديمة، كان مَنْ يملك الشخصيّة مؤتمناً على هذه الصور وعلى أسماء الأولين: أي سيّد الأسرة[68] (le pater familias). وفي القانون الروماني، لم تكن لجميع الكائنات البشريّة الشخصيّة القانونيّة الكاملة: فكان جائزاً معاملة بعضهم كأشياء[69]. في حين أن الآخرين لم يكن بوسعهم إلا المساهمة في شخصيّة سيد الأسرة (le pater familias). وهكذا لم يكن يوجد إذاك مفهوم "الشخصيّة" الشمولي، وإنّما فقط درجات الشخصيّة وهي تمتدّ من صفة العبد إلى صفة سيد الأسرة (le pater familias) مروراً بالعبيد المعتقين والأبناء والنساء الأحرار وأهل الترحال... إلخ[70]. ومع النصرانيّة فقط، أصبحت الشخصيّة خاصيّة معترفاً بها لجميع البشر. وفي الديانتين السماويتين الأخريين بقي الله

---

(67) بصمة وجهه، الصورة الجنائزيّة ليست صورة "الميت"، أي تصوير أو خيال يمثّله؛ ولكنّها ختمه، علامته الماديّة الحقيقيّة؛ إنّ قيمتها مجازية وليست استعاريّة. وكانت تحفظ هذه الصور في خزانة وتظلّ مخفية (ولا تُخرج إلاّ لاستقبال خلف، أثناء مراسم الجنازة)؛ وعلى عكس ذلك، كانت تعرض على الأنظار مكتوبة على لافتات ومثبّتة خارج الخزانة وترسم عليها شجرة العائلة وأسماء الميت وألقابه). وكان الاسم والقناع مرتبطين ولم يكن يسمح إلاّ بإعلان أسماء من كان قناعهم في حوزة القائمين على الدفن، انظر:

F. Dupont, "L'autre corps de l'empereur-dieu," dans: Ch. Malamoud et J.-P. Vernant, *Corps des dieux* (Paris: Gallimard, 1986), pp. 315 sq.

(68) انظر: M. Mauss, "Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne, celle de "moi"," (1938), repri, dans: *Sociologie et anthropologie*, 8ème éd. (Paris: PUF, 1983), pp. 333 sq.

(69) انظر تخطيط المدوّنات الشهير (أشخاص، أشياء، أعمال) الذّي كان يصنّف العبيد كأشخاص ويعاملهم من جهة أخرى كأشياء، انظر: (Gaius, *Institutes*, éd. bilingue par J. Reinach (Paris: Les Belles-Lettres, 1991)).

(70) انظر: P. F. Girard, *Manuel élémentaire de droit romain*, 5e éd. (Paris: Rousseau, 1911), pp. 91 sq.

ذاتاً يستحيل حصرها ويستعصي، إذاً، تمثيلها. ونظراً إلى أنّها غير قابلة للإحاطة، فإنّ الأُلوهية لا يمكن أن تحصر في ما يحدّد الشخص: الاسم والوجه اللذان يعطيان له قيداً رسمياً وشكلاً وحدوداً. وفي المقابل، فإنّ تجسيد الله لدى المسيحيين من خلال سمات ابنه يمنحه وجهاً (prosopon)، ويمنحه، إذاً، شخصيّة[71]. لقد كانت معظم نقاشات الكنيسة اللاهوتية في علم أصول الدين خلال القرون الأولى تتطرّق إلى هذه المسألة المتعلّقة بازدواج طبيعة المسيح، الإلهيّة والإنسانيّة، ولم يجد أصحابها من مخرج سوى نظريّة الثالوث. ومثّلت هذه النقاشات التربة الخصبة التي ترعرع فيها التصوّر المسيحي بشأن الكائن البشري الذي، على غرار صورة الإله، سيجد نفسه ذا طبيعة مزدوجة: روحيّة وزمنيّة. فجسده الفاني هو معبد لروح خالدة. وقد نظّم هذا التصوّر رجال القانون في القرون الوسطى. ففي نظرهم، كلّ كائن بشري، من دون استثناء، هو مركّب من جسد وروح (homo naturalis) يدعوه التعميد ليصبح شخصاً في الكنيسة[72]. والكنيسة نفسها، في ذلك الوقت، نُظِرَ إليها على أنّها جسد المسيح الذي أصبح مركزياً في الحياة السياسيّة والاقتصاديّة المعاصرة: والمقصود به الشخصيّة المعنويّة، وهي كائن قانوني مرتبط بالبشر ويسمو بوضعهم الفاني[73].

ومثلما كتب مارسيل موس (Marcel Mauss)، "إنّ مفهومنا نحن عن الشخصيّة الإنسانيّة لا يزال بصفة أساسيّة المفهوم

---

(71) انظر: J. Daniélou, "La notion de personne chez les pères grecs," dans: Meyerson, *Problèmes de la personne*, pp. 114 sq.

(72) انظر: G. Le Bras, "La personne dans le droit classique de l'Eglise," dans: Meyerson, Ibid., pp. 189 sq.

(73) انظر: O. von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*; P. Gillet, *La personnalité juridique en droit canon*, et Kantorowicz, *Les deux corps du roi*.

المسيحي"[74]. هو بصفة خاصّة، أصل مبدأ الكرامة، كما أعلن عنه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (البند 1) أو قوانين الأخلاقيات الحيوية (المادة 16 من القانون المدنيّ). كانت تعني الكرامة في لغة القرون الوسطى هيئة نقابية عن طريق التوارث؛ ولم تكن تمتدّ في المكان وإنّما في الزمان. محقّقة الوحدة الصورية المتعلّقة بالأسلاف والأخلاف المفترضين، وكلهم حاضرون ومجسَّدون في صاحبها الحالي. إنّ الكرامة في حقيقتها مفهوم لا يموت مطلقاً[75]. وبعد أن كان استعمال هذا المفهوم مقتصراً على الوظيفة الملكية، أخذ ينتشر بشكل ديمقراطي ("يدمقرط") لدى تيّار الإنسانويين الأوائل في عصر النهضة، وفي البدء مع دانتي الذي كان يعتبر أنّ كلّ رجل، بصفته كائناً فانياً، يجسّد كرامة الإنسانيّة[76] (humanitas) الخالدة.

وبوفائها لأصلها الاشتقاقي تظلّ الشخصيّة قناعاً ولكنّه قناع يسمح لكلّ إنسان بالمساهمة تماماً في الكرامة الإنسانيّة والدخول بفضل قوّة عقله والكوجيتو إلى معرفة الطبيعة العلميّة. "عند الصعود على خشبة مسرح هذا العالم، حيث لم أكن وقتئذ سوى متفرّج، فإنّني أتقدّم مقنّعاً". هكذا كتب ديكارت في تمهيده الذي أصبح أشهر تأملاته[77].

(74) انظر: Mauss, "Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne, celle de “moi”," p. 357.

(75) انظر: Kantorowicz, *Les deux corps du roi*, pp. 278 sq.

(76) المصدر نفسه، ص 326 وما بعدها. سيتناول هذا المحور لاحقاً خلف دانتي، ولاسيما بيك دي لاميراندول في كتابه **خطاب في كرامة الإنسان**، إذ يقول: "بما أنّ ميلادنا يسمح لنا بأن نكون ما نشاء، فإنّه من حقّنا أن نحرص قبل كلّ شيء على أن لا نتّهم بتجاهل مهمّتنا السامية فنصبح مثل الدّواب والحيوانات المحرومة من العقل" (Pic de la Mirandole, *De la dignité de l'homme*, éd. bilingue par Y. Hersant (Paris: Combas, éd. de l'éclat, 1993), p. 13).

(77) "هكذا، فأنا سأكون على أهبة الإبحار في مسرح هذا العالم، الذي بصفتي مشاهداً فيه، وجدت به فقط وهو يمتلكني" (Descartes, *Cogitationes privatæ* [1619], dans: *Oeuvres* (Paris: Vrin, 1986), t. X, p. 213).

إنّ الشخصيّة هي، إذاً، المفهوم الشمولي الذي يسمح بجمع الجسد والعقل معاً. وهي تتجاوز الطبيعة الفانية لكلّ إنسان لتجعله يسهم في خلود الفكر الإنساني. لكن فيما كانت تفترض هذه المساهمة في حضارات أخرى محواً تدريجياً لشخصياتنا إزاء مطلق العقل، فإنّها أخذت لدى الرّجل الغربي شكل تجلّي العقل في تجربة تجسّده. إنّ الشخصيّة القانونيّة المعترف بها في جميع الأصقاع لكلّ كائن بشري بمقتضى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (البند 6)، هي عبارة عن صفحة بيضاء له وحده الحق في أن يضع عليها سمة تفكيره. فأفق الإنسان في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هو أفق "تطور شخصيّته الحر والمطلق" وهو ما يبرّر منحه الحقوق التي من دونها يكون هذا النموّ معرقلاً (البنود 22 و26 و29). وهكذا، فالشخصيّة القانونيّة ما هي إلا وسيلة يضمنها القانون لكلّ واحد حتى يتمكّن في هذه الدنيا الفانية من تحقيق شخصيّته الخاصة به، تلك التي تحدّد هويته في نظر معاصريه والأجيال القادمة. وبعد أن ذكّر هنريتش زيمير (Heinrich Zimmer) بأصل كلمة (Persona) "الشخصيّة" التي كانت تعني في اللغة اليونانيّة أقنعة الممثلين، لاحظ أيضاً أنّ "التصوّر الغربي - الذي ظهر لدى اليونانيين ذاتهم ثمّ تطوّر في الفلسفة المسيحية - ألغى ما كان يدل عليه المصطلح من تمييز بين القناع والممثل الذي يخفي وجهه. لقد أصبحا متماثلين أحدهما مع الآخر. وعند انتهاء الدّور المسرحي، لا يمكن انتزاع الشخصيّة (Persona) منك؛ فهي تلازمك من خلال الموت وفي حياة الآخرة. والممثل الغربي الذي تماثل تماماً مع الشخصيّة المسرحية خلال وجوده في مسرح الدّنيا، غير قادر على نزعها عندما يحين وقت الانطلاق، فهو يحتفظ بها من دون انقطاع، لا بل تؤبّد، بعد انتهاء العرض"[78].

---

(78) انظر: H. Zimmer, *Les philosophies de l'Inde* [1943], trad. fr. M.-S. Renou (Paris: Payot, 1953), pp. 188 sq.

وعلى العكس، فقد كان يتمثل المجهود المهيمن على التفكير الهندي على امتداد العصور في وضع فاصل واضح بين الممثل والدور الذي يتقمصه: "بعبور جميع طبقات الشخصيّة الظاهرة وإذابتها، فإنّ الوعي المنطوي على ذاته بلا كلل يخترق القناع؛ وبالتخلي عن طبقات هذا الأخير على الأقل، فإنّ الممثِّل المجهول الاسم وغير المبالي بصورة غريبة"[79] يصل إلى ممثل الحياة التي نعيشها، وينبثق هذا الموقف عن حتمية دورة التناسخ وعن ملل الرغبة في الحياة الموسوم بالكآبة إزاء "منظور هذا الخلود السابق والخلود اللاحق، كممثل فقدَ فجأةً حبّ مهنته"[80]. هكذا يجد العقل نفسه في العالم قد وقع في فخّ قوّة حيويّة عمياء تزجّ بالمخلوقات في إعصار دوري لا نهاية له. هذا ما يفسّر في هذه الحضارة، هيبة صورة الزاهد والناسك الذي شأنه شأن الممثل المرتدّ الذي تعب من تقمّص دور شخصيّة تلو أخرى في فرقة الحياة التي لا تنتهي، فقرّر الانسحاب من المسرحيّة. رداً على من يطرح ربما السؤال التالي: "من هو المعتوه الذي يغذّي هذا المزاح الثقيل على خشبات المسارح؟" تجيب المعرفة الهنديّة بأنّه الإنسان، الإنسان ذو العقل واللسان وذو الأعضاء المتحركة التي تسكنها، بصورة يتعذّر إصلاحها، حاجة لفعل شيء معيّن، وتنجزه في آخر المطاف[81]. وبينما يُنظر في الحضارة الهنديّة إلى الشخصيّة على أنّها قناع يجب انتزاعه، فإنّها تمثّل في الغرب قناعاً يستوجب التشكيل. ويظهر هذا الفرق في طقوس الدّفن. فعوضاً عن الاحتفاظ ببقايا الميّت الماديّة لتخليد ذكراه[82]،

---

(79) المصدر نفسه.

(80) المصدر نفسه.

(81) المصدر نفسه، ص 191.

(82) انظر: = Ph. Ariès, *L'homme devant la mort* (Paris: Seuil, 1977).

تجتهد الحضارة الهنديّة في إتلافها[83].

بناء على ما سلف، نفهم سبب بقاء الحضارة الهنديّة، رغم ثرائها، وكأنّها غير مبالية بتاريخ البشر الذي لا يعدو أن يكون بالنسبة إليها سوى تجدّد أبدي وباذخ، في حين أنّ الغرب، وعلى عكس ذلك، جعل من التاريخ محرّك الفهم الذي يمكن أن نأخذه عنه. ونرى كذلك أنّ تفكير الشخص يتجلّى في تاريخه الفردي، وكذلك الشأن بالنسبة إلى تاريخ الإنسانيّة الذي كان له دائماً معنى في عيون الغرب، سواء تعلّق الأمر بالمسيرة نحو الخلاص أو بانكشاف التفكير الإنساني لذاته أو بالتقدّم العلمي والتقني. وللتاريخ بالنسبة إلينا بُعْد تنبّؤيّ، ونحن ننزع إلى استقاء الدروس منه[84]. هكذا، فإنّ أيديولوجيّا التقدّم ترتكز على افتراضات بعلم أصول الدّين خلّفها لنا المفهوم المسيحي المتعلّق بالشخص[85]. وهذا ما يفسّر الصعوبة التي لمسها علماء الأنثروبولوجيا الأوائل في تجنّب الزّجّ بالمجتمعات التي كانوا يدرسونها في شكل من أشكال ما قبل تاريخ الإنسانيّة الذي كانوا يعجزون، في نهاية الأمر، عن إدراك معناها العميق. "إنّ فرايزر، كما لاحظ فيتغنشتاين، أكثر وحشيّةً من معظم المتوحّشين،

= ومجموعة الصّور المعلّق عليها في: *Images de l'homme devant la mort* (Paris: Seuil, 1983).

(83) انظر: Malamoud, *Le jumeau solaire*, pp. 67 sq.

(84) انظر: E. Troeltesch, "L'édification de l'histoire de la culture européenne," dans: *Religion et histoire* (Genève: Labor et Fides, 1990), pp. 141 sq., et Löwith, *Histoire et salut*.

(85) كانت هذه الفكرة بالذات موضوع تحليل معمّق على المنوال النقدي في مجموعة أعمال سيمون فايل القائلة: "أدخلت المسيحيّة إلى العالم مفهوم التقدّم، المجهول سابقاً؛ وبعد أن صار هذا المفهوم سمّ العالم الحديث، ما لبث أن انتُزع من مسيحيته. ووجب التخلّي عنه". (Simone Weil: "Lettre à un religieux," [1942], dans: *Oeuvres* (Paris: Gallimard, 1999), p. 1001).

لأنّهم ليسوا أبعد عن فهم مسألة روحيّة من إنجليزي في القرن العشرين. وإنّ هذه التفسيرات المتعلّقة بالاستعمالات البدائيّة هي أكثر فظاظةً من معنى هذه الاستعمالات ذاتها. وما التفسير التاريخي المقصود، باعتباره فرضية تطوّر، إلاّ طريقة لجمع المعطيات، وتقديمها في ملخّص. كما يمكن كذلك رؤية المعطيات في علاقاتها المتبادلة ووضعها في صورة عامة من دون تقديمها في شكل فرضية تطوّر في الزمن"[(86)].

إنّ تصوّر الشخص لدينا، باعتباره فكراً يتجلّى في تجربة الاستنساخ، يظلّ أيضاً من مبادئ الحقوق الغربية. ويتجلّى في النّظام القانوني الخاص بالجسد وفي نظام الأشياء التي تحمل بصمة الفكر على حدّ سواء. وحيث ما كانت الكنيسة ترى في الجسم البشري معبد روحه الخالدة، فإنّنا ما زلنا نجدّ فيه مقر الشخصيّة، ونعامل ذاك الجسم، حتّى قبل ولادته وإلى بعد موته، كأنّه شيء مقدّس. إنّ القانون يحمي أيضاً الأعمال الفكرية، أي تلك التي تحمل بصمة شخصيّة المؤلّف. وبذلك فإنّ حق المؤلّف المعنوي يتبع الشيء الذي يتجاوز أشكال الاستلاب والموت لمن آلت إليه ولاية الإبداع المقصودة[(87)]. وإنّ الأعمال التي تُبرز بألق فائق كرامةَ الفكر الإنساني مُقصاة جزئيّاً أو كليّاً من التجارة وتدخل في إطار ما يسميّه القانون الفرنسي التّراث الثقافي[(88)]؛ وهكذا فهي تنبثق عن الشأن العام وهي

---

(86) Wittgenstein, "Remarques sur *le rameau d'or*," p. 33.

(87) انظر: B. Edelman: *Le sacre de l'auteur* (Paris: Seuil, 2004), et *La Propriété littéraire et artistique*, 3ème éd. (Paris: PUF, 1999).

(88) انظر في ما يتعلّق بهذا الموروث الثقافي: A.-H. Mesnard, *Droit et politique de la culture* (Paris: PUF, 1990), pp. 419 sq., et F. Choay, *L'allégorie du patrimoine* (Paris: Seuil, 1992).

مكرّسة قانونياً بصفتها تلك، في المعنى الأوّل للفظ التكريس أي الانتقال من الفضاء المدنّس إلى الفضاء المقدّس. أخيراً، وباعتبار العمل البشري نقطة انصهار الروح مع الشيء، فإنه كان موضوع أحكام خاصة تسمح بجعله قيمة تبادل، ولكنها تحظر التعامل مع جسم العامل على أنّه سلعة تجارية(89). وهكذا، فمفهوم الشخص هو ما يخوّلنا التفكير في الروح والمادة في وحدتهما وليس باعتبارهما عالمين منفصلين جذرياً. وتفرض هذه الوحدة الاعتراف، وفي تخوم الأشخاص والأشياء، بوجود أشياء مقدّسة (كالجسم والأعمال الفكرية) لا يمكن التعامل معها كأنّها مجرّد أشياء تحت تصرّف الإنسان. ونظراً إلى امتلاكها معانيَ خاصّة بها، فينبغي ألاّ يفرض عليها الإنسان دلالةً معاكسة. وبما أنّها أشياء يغلب عليها المنع، فإنّ الإغراء بمخالفتها حاصل لا محالة : إغراء سادي (sadique) لا يرى بموجبه الجسم البشري إلاّ كشيء خاضع لجبروت عقل الغير؛ وإغراء تقني يحمل على تحويل الجسم البشري إلى إبداع ينتجه العقل البشري. وليست شخصيّة الإنسان معطىً بيولوجياً مثل الجينوم أو فصيلة الدم؛ إنّها بناء دغمائي قد يهدّد بالانهيار إذا ما ترك لتصرّف الأشخاص المطلق(90). ويعبّر مبدأ عدم الجاهزية في الحالة المدنيّة عن هذا المنع، ويطرح أيضاً وجود طرف ثالث ضامن للهويّة.

الآخر ضامن الهويّة

يمثّل الفرد والذات والشخص الركائز الثلاث التي يقوم عليها

---

(89) انـظـر: Alain Supiot, *Critique du droit du travail*, Quadrige, 2ème éd. (Paris: PUF, 2002), pp. 39 sq.

(90) كان موضوع الكائن البشري المحروم من هويّته الذي انحطّت قيمته فشبّه بالحيوان المطارد حافزاً قويّاً وراء الإبداع الأدبي: وهو محور مطّرد منذ الأساطير القديمة إلى عالم السينما الهوليودية مروراً برواية **جلد الحمار** (*peau d'âne*) (ضحيّة اضطراب في النّسَب) والأمراء المحوّلين إلى دببة في قصص غريم.

دستور الإنسان الغربي والمشوبة بتناقض عميق. فالفرد هو في الآن ذاته الفريد والمشابه؛ والذات هي في الوقت نفسه السيّد والعبد؛ والشخص هو في الوقت ذاته لحم وروح. إنّنا نرصد هنا أصنافاً عدّة من الفكر تسمح بإدراك المعطيات المتناقضة ظاهرياً في التجربة البشريّة، كمعطيات ذات وحدة منطقيّة، كما تخوّل التوفيق بين عالم الحواس واحتياجاتنا للمعنى. إنّ تمثّل الإنسان كشخص فريد وغير قابل للتجزئة، وفي الوقت ذاته كشخص سويّ ومختلف قطعاً عن الآخرين جميعاً، هي شهادة لا يستوعبها بالطبع أي علم تجريبي. والأمر ذاته ينطبق على مفاهيمنا المتعلّقة بالذاتيّة (التي تشمل التبعيّة والاستقلال) وبالشخصيّة (التي تشمل الجسد والروح). ويتعذّر تأسيس هذا التركيب الأنثروبولوجي على العلم، نظراً إلى أنّ العلم ذاته ناتج عن هذا التركيب، وذلك عندما يفترض أنّ الإنسان ذات عارفة وقادرة على أن تتأمل نفسها كموضوع معرفة. وإيماننا بتصوّر الإنسان هذا ليس مسألةً شخصيّة، مثلما صارت عليه العقيدة الدينيّة اليوم، وإنّما هو اعتقاد مشترك بين الناس كافة. إنّه يفترض وجود مرجعيّة قصوى ترمز، وتضمن أيضاً، ما تسمّيه وثيقة إعلان استقلال الولايات المتّحدة "حقائق واضحة في ذاتها" وتضفي عليها قيمة دغمائيّة.

وفي ظلّ نظام قانوني معلمن جذرياً، مثلما هو الشأن في الجمهوريّة الفرنسيّة، تضطلع الدولة بهذه المرجعيّة[91]. لقد خَلَفَتْ الدولة الكنيسة، ولكنّها "كنيسة محوَّلة"، تقوم حصرياً على تمثيل الأفراد[92]. وباعتبار الدولة حجر الزاوية في بنائنا المؤسّسي، فإنها تعدّ التمثيل الخالد لصفات الإنسان المطهّرة من عيوبها؛ وبصفتها فريدة، فهي ليست

(91) انظر: P. Legendre, *Les enfants du texte: Etude sur la fonction parentale des états* (Paris: fayard, 1992).

(92) انظر: L. Dumont, *Essais sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (Paris: Seuil, 1983), pp. 69-70.

مساوية للبشر؛ وبصفتها ذات سيادة، فهي غير خاضعة لأي شخص سوى ذاتها؛ وبصفتها روحاً عموميّة، فهي لا تموت أبداً لأنّ جسمها المادي هو الشعب الذي يتجدّد باستمرار. ونظراً إلى كون الدولة شخصاً سامياً، يتمتّع بامتيازات هائلة من القانون العام، فإنّها تمثّل الضامن الأخير لشخصيّة الكائنات القانونيّة، حقيقيّةً كانت أم صوريّةً، والتي ترجع إليها. ومن دون هذا المرتكز سينهار تركيبنا الأنثروبولوجي. ومن دون أن تكون هذه المرجعية هي القاعدة، المقتصرة حصرياً على الدولة لتحديد الأشخاص، فإنها تمثّل الاستثناء بالأحرى. وفي بلدان عدّة، بما فيها البلدان الغربيّة، ما زالت مسائل الأحوال المدنيّة تنتمي كليّاً أو جزئياً إلى المجال الديني. ففي المملكة المتحدة، يملك الأطراف العازمون على الزواج الخيار بين اعتماد الزواج المدني أو اللجوء إلى قائمة (تحديديّة) من الزيجات الدينيّة؛ والأمر ذاته معمول به في كثير من الدول الأوروبيّة[93]، حيث لا تضطلع الدولة إلاّ بدور ثانوي كضامن أخير لهويّة الأشخاص. ذلك أن هذه الهويّة البشريّة تظلّ دوماً، في آخر المطاف، مسألة عقيدة بالمعنيين: الثقة والإيمان. حتّى إنّ كلّ تراجع في تماثل المواطنين مع الجمهوريّة وقيمها يؤدّي إلى بروز هذا الأسّ الدّيني من جديد، بأشكاله المختلفة من التطييف، بما في ذلك داخل البلدان التي تبدو أكثر علمانيّةً مثل فرنسا.

نحو التحرّر المطلق: الإنسان المجزّأ

إنّ العلم التكنولوجي هو منتج صادر مباشرة عن التركيب

(93) للحصول على رؤية شاملة ومحيّنة، انظر: J. Pousson-Petit, *L'identité de la personne humaine: Etude de droit français et de droit comparé* (Bruxelles: Bruylant, 2002).

الأنثروبولوجي الخاص بالغرب، وفي الوقت ذاته حافز سيطرته على بقيّة العالم.

ولكنّ المنهج العلمي يطرح نسيان العقائد، كمسلّمة تجعل هذا المنتج ممكناً، وكذلك نسيان تاريخنا. ولمّا كان مشدوداً إلى عالم الأشياء ومدفوعاً بقدرة الكوجيتو الديكارتي، فإنّ هذا المنهج ينكبّ على النظر إلى الإنسان كشيء. وينطبق هذا الأمر مثلاً على علم الاجتماع الذي، حينما يطمح إلى الاعتراف به كعلم، يزعم أنّه يدرس الأفراد "باعتبارهم "جزئيات" واقعة تحت سيطرة قوى الجاذبيّة، والتنافر... إلخ، كما هو الحال في مجال مغناطيسي"[94]. ويصحّ الأمر أكثر مع علم الأحياء الحديث الذي قام على اختزال الكائن الحي بما هو فيزيائي وكيميائي ورفض كلّ أشكال "المذهب الحيوي"[95]. وبمطاردة مذهب الغائية حتى في مفهوم البرنامج الجيني، يؤكّد علماء بيولوجيون بارزون اليوم أنّ "الحياة لا توجد بصفتها تلك كموضوع علمي، بما أنّ آلياتها تختزل في تفاعلات كيميائيّة"[96]. فأن ينكر علم الكائنات الحيّة وجود الكائن الحي كموضوع علم، فذلك يبرز درجة الزهد التي يقتضيها المشروع العلمي... وبإمكاننا، من دون شك، أن نفهم من وجهة النّظر المنهجيّة، أنّه قد يُحمل بذلك العالِمُ البيولوجي على اعتبار "انعدام الحياة بصفتها تلك" وهو شكّ يقوم على ضرب من الزعم من شأنه أن يؤثّر على صرامة نماذج علم الأحياء باعتباره علم الكائن الحي. وإنّنا بالأحرى مستعدّون للتسليم بأنّ "الإنسان لا يوجد

---

(94) انظر: P. Bourdieu, *Réponses* (Paris: Seuil, 1992), p. 82.

(95) انظر: A. Pichot, *Histoire de la notion de vie* (Paris: Gallimard, 1993).

(96) انظر: H. Atlan, *La fin du "tout génétique"? Vers de nouveaux paradigmes en biologie* (Paris: INRA, 1999), p. 52.

بصفته تلك كموضوع علم"[97]، إذ كان بمقدور هذه الفكرة أن تحمل بعض الاقتصاديين وعلماء الاجتماع أو الألسنيّين إلى التحلّي ببعض التواضع[98] في مزاعمهم العلميّة. إنّ الشكّ في وجود الحياة أو الإنسان أو الكون ما هو إلاّ إعادة اكتشاف تلقائي لتجربة الفراغ الديكارتي ولعزلة الكوجيتو المغترّ؛ غير أنّه إذا لم تمثّل الحياةُ ولا الإنسان بصفتهما تلك كموضوعين علميين، فذلك يؤكّد أنّ العلم عاجز أصلاً عن تأسيس أيّ إثبات، عن "الغايات" القادرة على إسناد معنى للحياة البشريّة[99]. وليس لهذا العجز آثار طالما ظلّ العلم خاضعاً، بصفته نشاطاً مختصّاً، للتركيبات الدغمائيّة التي تعطي معنى للإنسان وللمجتمع. ويصبح قاتلاً عندما نسعى إلى تحقيق هيمنته على تلك التركيبات ونبحث فيها عن أسّ القوانين النهائي[100]. وبخروج

---

(97) وهو ما يقترحه ج. ج. كوبيك وب. سونيغو، في: J. J. Kupiec et P. Sonigo, *Ni Dieu, ni gène. Pour une autre théorie de l'hérédité* (Paris: Seuil, 2000),

إجابة عن التساؤل الذي طرحاه "هل يوجد الإنسان؟"، يجيب عالما الأحياء المذكوران واللامعان: "نحن مضطرّون لتحليل المسألة بكلّ هدوء" (المصدر المذكور، ص 32 وما يليها). أمّا ريتشارد داوكينز فلا يتّخذ هذه الاحتياطات ويؤكّد بلا مواربة أنّ لا وجود إلاّ للمورّثات (R. Dawkins, *Le gène égoïste*, trad. fr. (Paris: O. Jacob, 1996)).

(98) اشتقّت كلمة Humanitas اللاتينيّة أي "إنسانيّة" من humare وتعني "دفن ووارى" وذلك حسب التأثيل الذي يدافع عنه فيكو؛ انظر: *G. Vico, Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, trad. fr. A. Pons (Paris: Fayard, 2001), p. 14.

(99) هذا ما يسلّم به علماء الأحياء الأكثر إدراكاً والذين يرون أنّه على الأخلاق أن "تتحمّل مسؤوليّة خيارات أكثر فأكثر استقلالاً عن المعطيات البيولوجيّة، انظر: P. Sonigo, "Une vague idée de l'individualité," dans: M. Fabre-Magnan et Ph. Moullier, *La génétique, science humaine* (Paris: Belin, 2004), p. 170.

(100) انظر ملاحظات نوربيرت إلياس الدقيقة عن الطريقة التي يتصلّب بها تيار الانفصال الديكارتي في ملاحظة الآخرين وملاحظة الذات وتحوّله إلى موقف ثابت يولّد لدى الملاحظ رؤية ذاتية مفصولة عن الآخرين جميعاً وموجودة بصرف النّظر عنهم. انظر: Norbert Elias, *La société des individus* (Paris: Fayard, 1991), pp. 152 sq.

العلم عن مجال صلاحيته، ينقلب إلى علمويّة.

ومثلما يفيض النهر، فإنّ العلمويّة تطرأ عندما يغادر العلم مجراه. وبمغادرة المجال العلمي، وهو مجال الشكّ حيث نعلم لزاماً أنّنا لن نجد إلاّ تجسيداً وقتيّاً وتقريبياً لحقيقة لا تدرك دوماً، فإنّ العلمويّة تنشر في فضاء التأويليّة المتعلّقة بالحياة البشريّة أصناف اليقين النابع من التوثن (betichisme). وإنّ مثل هذا التجاوز ليس وقفاً البتّة على علوم الطبيعة. وإنما متواتر لدى علماء البيولوجيا الأكثر شهرةً أولئك الذين يدّعون تفسير الإنسان. وهذا ما قام به أيضاً كثير من الباحثين في العلوم الاجتماعيّة الذين بطموحهم إلى الانصهار في علوم الطبيعة يصرّون على اعتبار الإنسان شيئاً، لا غير. وسواء انحدر من العلوم الثابتة أو من العلوم المرنة، فإنّ العلموي يُعرَف باعتقاده في أنّ الإنسان شيء يمكن شرحه تماماً وأنّ لا شيء فيه يستحقّ المعرفة وليس على علوم الطبيعة كشفه لنا يوماً والسماح لنا بالسيطرة عليه. ويمكن أن يكون شعاره هذا العنوان الكبير الوارد في الصفحة الأولى من جريدة **لوموند** الفرنسيّة والمعلن عن انتهاء مرحلة فك رموز الجينوم البشري: "تعرية الإنسان"[101]. ويمثّل هذا الموقف بالنسبة إلى معرفة الإنسان ما تمثّله الإباحية بالنسبة إلى معرفة الحبّ. لذلك، يخطر على بالنا التحلّي بالتسامح تجاهه نظراً إلى أنّنا نظلّ أحراراً في التخلّص من تكراره المملّ. وعموماً توازي العلمويّة في طرحها التركيب الأنثروبولوجي لدى الغرب الحديث الذي يتصوّر الإنسان، في الوقت ذاته، كعقل قادر على معرفة جملة القوانين التي تسيّر الكون وتتمّ السيطرة عليها وكشيء خاضع لهذه القوانين. ولكن ما لم يتنبّه إليه خلال هذا الجهد التصوّري هو وجود صورة الآخرّ الضامن للهويّة، أي البعد المؤسّساتي في ما هو إنساني. لِمَ الانشغال بهذا الأمر؟

(101) انظر: *Le monde*, 27/ 6/ 2000.

لقد وجب القلق من ذلك، إذ ازدهر على مثل تلك الأسس ما سمّاه بيار لوجاندر (بعد دراسته موضوع البنوة) "تصوّر جزّاريّ" للإنسانيّة[102]. ويبيّن التاريخ الحديث المصير الذي يؤول إليه اختزال الإنسان إلى كيانه البيولوجي. ولعلّ أبرز أثر له هو إبدال كلّ المعتقدات المؤسسة للكائن البشري[103] بعقائد علم مقدّس. والمقصود بها طبعاً معتقدات الآخرين أي تلك التي يدين بها أشباه الإنسان من هنود وأفارقة وآسيويين ومسلمين... الخ، الذين اختزلهم الغرب منذ زمن بعيد في مواضيع معرفة أنثروبولوجيّة، وأدخلهم في مرحلة ما قبل تاريخ العقل[104]. ولكنّها تشمل أيضاً معتقداتنا الخاصة أي تلك المنبثقة عن مفهوم صورة الإله، التي تؤسس تصوّر الإنسان لدى الغرب. وفي عالم يتّخذ من العلم مرجعيّته النهائيّة، فإنّ الإيمان بكرامة الإنسان أمر أقصي إلى الفضاء الخاص، ووضع بجانب الديانات، وذلك حتى لا يبقى مكان في المجال العام إلاّ إلى "واقعية" الصراع من أجل الحياة. في هذه الحالة، تصبح تلك الواقعيّة المفترضة، بل تلك العلمويّة، معتقداً يحرص أنصارها على أن تكون أساس النّظام الاقتصادي والاجتماعي.

كان زوال اعتقاد الغرب في ما وضعه من مقولات مؤسِّسة للنوع البشري ميزةَ القرن العشرين. ولهذا التحوّل ما يبرّره؛ إذ كيف نستمرّ في الإيمان بإنسانيّة الإنسان بعد أن كشفت الحرب العالميّة الأولى عن قدرة التقنية القاتلة؟ وعندما نعت الشعرانيون (les poilus) أنفسهم بأنهم

---

(102) انظر: P. Legendre: "L'attaque nazie contre le principe de filiation," dans: *Filiation* (Paris: Fayard, 1990), pp. 205 sq.

(103) انظر: J-C. Guillebaud, *Le principe d'humanité* (Paris: Seuil, 2001).

(104) انظر: O. Nishitani, "La formation du sujet au Japon," *Intersignes*, vol. 8, no.9, (1994).

"لحوم للمدافع"، نجحوا، أحسن من غيرهم، في تحديد الطّرافة الجذريّة في تسيير المجزرة الصناعيّة، واختزال الكائن البشري إلى حالة حيوانية موجّه مآله الذبح. وبما أنّ هتلر ابن طبيعي لهذه الحرب، فقد حفظ الدرس إذ قال في هذا الصدد: "ليس بفضل مبادئ الإنسانيّة يستطيع الإنسان أن يبقى في درجة أسمى من عالم الحيوان، وإنّما فقط بالصراع الأكثر شراسة"[105]. هكذا، فهو يعبّر عمّا مثّل في نظر لويس ديمون المعتقد الحقيقي الوحيد الذي كانت تقوم عليه النّازيّة: "صراع الجميع ضدّ الجميع، باعتباره الحقيقة القصوى الكامنة وراء الحياة الإنسانيّة وسيطرة الواحد على الآخر، باعتبارها ميزة نظام الأشياء"[106]. وبعيداً من أيّ دلالة عن عودة مَرَضيّة إلى القيم الطائفيّة، فقد مثلت النازيّة قراءة أصوليّة في الداروينية الاجتماعيّة التي لا تقرّ بحقيقة إنسانيّة غير تلك التي تقول إنّ الأفراد البيولوجيين هم في معركة دائمة، حيث ينتصر، بحسب عبارة الفوهرر (الزعيم) "الأشدّ قوّة والأكثر براعةً على الأكثر ضعفاً والأقل مهارةً". وبما أن حقيقة الإنسان الوحيدة هي بيولوجية، فإن الراسب الوحيد المعقول لتأسيس مجتمع هو التشابه الجسدي والمماثلة العرقيّة. وما الدولة، تبعاً لذلك، إلاّ أداة موجّهة للحفاظ على مجتمع من الناس متشابهين بصورة مثاليّة، ولتطويره[107].

(105) خطاب ألقاه هتلر يوم 5 شباط/ فبراير 1928 وأورده لويس ديمون في كتابه: Dumont, ***Essais sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne***, p. 178.

(106) المصدر نفسه، ص 182.

(107) المصدر نفسه، ص 185. لاحظ إرنست ترولتش، منذ عام 1911، أنّ نظريّة التطوّر، التي تستبدل تناغم المصالح بالصراع من أجل البقاء كمحرّك للتاريخ "ليست سوى راسب نهائي وضعيف من الاعتقاد الديني في معنى العالم"، (***Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*** [1911], trad. fr. dans: Troeltsch, ***Protestantisme et modernité***, p. 116).

"نشكّل حياة شعبنا وتشريعنا وفق أحكام علم الوراثة"، هكذا كان يقول النازيون[108] معبّرين بذلك عن يقين أصبح اليوم موضوعاً مشتركاً، مفاده أنّ معرفة الإنسان هي قضيّة العلم، وعلى القانون أن يخضع له.

واستناداً إلى الثقة في سحق النازيّة عسكريّاً، اعتقد الغرب أنّه ارتبط من جديد، بعد فترة الحرب، بعالم منظّم حول قيم معتمدة عالمياً؛ كما تعزّز لديه هذا الاعتقاد بعد نصف قرن، وذلك بعد انهيار الشيوعيّة. ولقد كان تبنّي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الصادر سنة 1948 معاودةً لقيم موروثة عن المسيحيّة، قامت بتنقيتها فلسفة عصر الأنوار. وقد كانت غايته إعادة تأسيس دين للإنسانيّة قادر على توحيد كلّ الشعوب على وجه البسيطة. وفي الوقت ذاته، كان بعث نظام منظومة من الهيئات الدوليّة القائمة على الاعتراف بحرمة سيادة الدول يهدف، من جهة، إلى تشجيع نشر "تطور اجتماعي" لدى الأكثر فقراً فيها، وفق مفهوم الغرب، وذلك في ميادين التربية أو الثقافة أو العمل أو الصحة[109]. هكذا كان يرجى تجنّب عودة أشكال الوحشيّة الجديدة التي لا ترى في الإنسان سوى حيوان بيولوجي خاضع لقوانين الاصطفاء الطبيعي. ولكن من خلال رفضنا التسليم بأنّ النازيّة لم تكن قد مثّلت حداثة تاريخية سقطت علينا من كوكب المرّيخ، بل كانت عبوراً إلى حدود تصوّر الغرب للكائن البشري[110]،

---

(108) انظر: "Manuel des jeunesses hitlériennes," cité par H. Arendt, *Le système totalitaire: Les origines du totalitarisme* (Paris: Seuil, 1972), p. 76.

(109) انظر أدناه، الفصل السادس من هذا الكتاب.

(110) بالمعنى المنطقي للعبور إلى الحدّ الذي يعني الدخول في شيء مختلف نوعيّاً، انظر: (R. Guénon, *Les principes du calcul infinitésimal* (Paris: Gallimard, 1946), pp. 77 sq.),

ومنذ بداية القرن العشرين كان إرنست ترولتش قد لاحظ هذا التأرجح في تاريخ الرأسماليّة إذ قال: "إنّ تطوّر الرأسماليّة الحالي [...] بصرامتها الرياضيّة ولاإنسانيّتها وطبعها =

نكون بذلك قد منعنا أنفسنا من العودة إلى نقد "الواقعيّة" العلمويّة التي مثلت السمة المشتركة بين التجارب الشموليّة. وكما لاحظ ذلك دومون، فإنّ "كلّ ما فعله هتلر هو أنه دفع التمثلات المألوفة جداً في عصرنا إلى نتائجها القصوى، سواء تعلّق الأمر "بصراع الكل ضدّ الكل"، وهو كناية عن حيّز مشترك للهمجيّة، أو اتّصل الأمر بمكافأة الأكثر تهذيباً والمتمثّل في حصر السياسة في السلطة. والحال أننا، بمجرّد الاعتراف بمثل هذه المقدّمات، فإنّنا لا نرى، ومثال هتلر يدعم ذلك، ما من شأنه أن يمنع من يملك وسائل الإبادة أن يقضي على من يشاء. وقد برهنت النهاية الفظيعة على زيف المقدمات. ويبيّن الاستنكار الكوني لتلك النهاية وجود اتفاق حول قيم معيّنة وأنّ على النفوذ السياسي أن يكون في خدمة القيم. ولا يتمثل جوهر الحياة البشريّة في صراع الكل ضدّ الكلّ، كما لا يمكن أن تكون النظريّة السياسيّة هي نظريّة النفوذ، وإنّما نظريّة السلطة الشرعيّة"[111].

ونحن نعيش في الوقت الراهن عصر "ما بعد هتلر"[112]. إنّ ذاكرة جرائم النازيّة، وكذلك الجرائم - الأقل فظاعة - التي ارتكبتها الشيوعيّة[113]، قد تخلّصت من كل ما من شأنه أن يلزم الأنظمة

= المفترس وغياب الشفقة، وهاجسها في الرّبح من أجل الرّبح، ومنافستها القاسية والفظّة وحاجتها العنيفة إلى الانتصار والشعور بسعادة الانتصار لرؤية إقامة مملكة التجارة في كل مكان، كلّ ذلك قطع صلاتها بأخلاقياتها الأصليّة، بل إنها تحوّلت إلى قوّة معارضة تماماً للكالفينيّة الحقيقيّة وكذلك للبروتستانتيّة" (Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, p. 94).

(111) انظر: Dumont, *Essais sur l'individualisme*, p. 186.

(112) انظر: P. Legendre: "L'attaque nazie contre le principe de filiation," dans: *Filiation*.

(113) وفي الوقت الذي يمكن أن تعتمد فيه ذاكرة أهوال معسكر الاعتقال النازي على الأفلام والصور عند تحرير المعتقلات، لا توجد صورة نوعاً ما، لتخليد ما حدث في غولاغ أو إبادة الكولاكيين.

الدّيمقراطيّة بالقيام بنقد ذاتي. هذه هي حال "الاقتصادوية" (كمذهب) التي كانت في صميم الأيديولوجيا الشيوعيّة، والأحيائية (كمذهب)، وهي الحيز الذي ترعرعت فيه الأيديولوجيا النازيّة. وبعيداً من أن يكون اختصاصاً نازياً، فإنّ الأنموذج العرقي قد سقى، داخل مجموع البلدان الغربيّة[114]، كلاًّ من الأنثروبولوجيا وعلم الأحياء في فترة ما قبل الحرب. وبامتناع الأنظمة الديمقراطيّة عن النظر في ما قد أنشأ في داخلها أصولَ الشموليّة، واصلت اعتقادها بأنّ الاقتصاد يحدّد في نهاية المطاف العلاقات الاجتماعيّة، وأنّ، علم الأحياء في نهاية المطاف هو حيز التعرّف إلى الإنسان. وصار العلم، يشغل، المكانة البنيويّة كهيئة تحدّد الحق، التي كانت تتبوّأ،ها الكنيسة قديماً. وتراجع علم الوراثة المتعلّق بالسكان، منذ نحو خمسين سنة،وذلك لفائدة علم الوراثة المتعلّق بالذرّة[115]، إنّ تفسير الأمور، بالاعتماد على المورّثات[116]، قد عوّض التفسير بالرجوع إلى السلالة، في خطاب ظلّت بنيته الدغمائيّة على حالها. وتتواصل الفكرة القائلة بأنّ صراع الكل ضدّ الكل هو محرّك التاريخ، ولكن ليس ذلك البتّة في شكل جماعي لصراع الطبقات أو الأجناس، بل في شكل ديمقراطي للتنافس الفردي والمنافسة التي

(114) انظر البحث الدقيق الذي قام به أ. بيشو: A. Pichot, *La société pure: De Darwin à Hitler* (Paris: Flammarion, 2000).

(115) انظر: A. Pichot, *Histoire de la notion de gène* (Paris: Flammarion, 1999).

(116) آخر اكتشاف أعلن عنه في الصفحات الأولى من الصحف المعروفة بجدّيتها: *Le monde*, 9 mai 2003, "La mutation du gène FOXP2 pourrait avoir engendré la parole",

لقد التحق مورّث اللغة في هذا المجال التفسيري بمورّثات اللواط والذكاء والعنف. . . إلخ، التي تحذو هي نفسها حذو ملكة الرياضيات وملكات أخرى مثل فراسة الجمجمة لتبيان القوى العقلية الذاوية.

تمتدّ إلى كلّ مجالات الحياة البشريّة الاقتصاديّة منها والجنسيّة والدينيّة... إلخ. وتؤدّي الفكرة إلى دراسة المجتمع، ليس ككيان موحّد، بل باعتباره كتلة(117)، وتعاقباً لأفراد تحرّكهم الرغبة في طلب مصالحهم الخاصّة. وحتّى تشكّل مجموعة معيّنة من الأفراد كياناً موحّداً، ينبغي ربط كلّ واحد منهم بالمبدأ التنظيمي نفسه وبقانون مشترك يتجاوز الوجود الأحادي لكلّ فرد داخل المجموعة. وفي التركيب الأنثروبولوجي لصورة الإله، يُحال كل فرد إلى كائن علوي هو الضامن لهويّته. ويرجع كل كائن تناسلي إلى الجنس البشري نفسه الذي يشمل الجنسين والذي على أساسه، نشأت فكرة قانون الناس، المشترك بين البشريّة جمعاء. وينطبق الأمر ذاته على كل عضو وعلى كلّ خليّة وعلى كلّ مورّثة، فتُنسب، من خلال علم الأحياء، إلى كيان موحّد يفوقها جميعاً، ويتمثل في جسم الإنسان. ولا يمكن تصوّر أيّ كيان موحّد إذا ما نزعنا عنه مقولات المرجعيّة والهرميّة بالقانون المشترك، إذا لم نسلّم، بحسب عبارة كانغيلام، بأنّه "يوجد نوع من هيمنة الشكل على المادة ونوع من تحكّم الكلّ في الأجزاء"(118). وهذه هي المعضلة التي اصطدم بها علم الأحياء في تعريفه للكائن الحي. ونظراً إلى أنّ هذا العلم يختزل الجسم الحي في الأجزاء المكوّنة له ويحصر تلك الأجزاء في التحدّيات الفيزيائيّة والكيميائيّة التي تمثّل موضوعه، فإنّه لن يتبقى شيء يمكن أن

---

(117) انظر: Dumont, *Essais sur l'individualisme*, p. 292.

(118) انظر: G. Canguilhem: "Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société," dans: *Ecrits sur la médecine* (Paris: Seuil, 2002), p. 114,

عن الآفاق المفتوحة لعلم الأحياء بواسطة إعادة الاعتبار للشكل، انظر مفهوم حقل التكوين الشكلي الذي طوّره ر. شيلدراك، انظر: R. Sheldrake, *Une nouvelle science de la vie: L'hypothèse de la causalité formative* (Monaco: ed. du Rocher, 1985).

نلاحظه لنقيم الدليل على وجود الكائن الحي. ومن هنا، نستنتج أنّ هذا الكائن ليس موجوداً بصفته موضوعاً للعلم. فدغمائيّة الفرد نقلت عندئذٍ إلى أجزاء الجسم ـ من جينات وخلايا ـ ويُفترض أن تتصرّف بدورها طبقاً لقانون صراع الكل ضدّ الكل. وكما هو الحال دوماً، فإنّ رؤانا للجسم البشري وللجسم الاجتماعي تتطوّر على حدّ سواء. ونحن ننظر بالمنوال نفسه إلى المجتمع باعتباره جمهرة من الأفراد، الذين يتنافسون في ما بينهم. وبما أنّ الفرد هو خلاصة من تركيبات "صورة الإله"، فإنّ التعامل معه يتمّ باعتباره جزئيّة أساسيّة وكائناً ذا مرجعيّة ذاتيّة لم يعد يحتاج إلى التعلّم ليحصل على الحكمة ويحافظ عليها.

وتعليم الإنسان يعني في مفهومه الأوّل وضعه على قدميه وجعله منتصب القامة[119]، وذلك بضمّه إلى مجتمع يربطه حسّ مشترك ؛ كما يعني السماح له بأن يشغل مكانته ضمن الجنس البشري. وتلك كانت مهمّة المعلّم في النّظام الجمهوري والمتمثلة في إكساب الأطفال القدرة على التصرّف والتعلّم بالاعتماد على أنفسهم وذلك من خلال ترسيخ ما يريده ذلك النظام من آداب في أذهانهم. إنّنا نرصد هنا تغييراً مصطلحياً شديد الإيحاء : فقد طلب المدرّسون أنفسهم تخليصهم من هذا اللقب الذي أصبح مبهماً، وذلك ليتمكّنوا من الانصهار في عالم الأساتذة (ويدلّ تأثيل الكلمة باللغة الفرنسية على : أولئك الذين يدفعون بعلمهم إلى الأمام)، ولقد نالوا شرف هذا اللقب. أمّا في ما يتعلّق بمفهوم الجنس البشري الذي كان يشمل الجنسين والذي كان يجب أن ينتسب إليه كل كائن بشري، فقد اضمحلّ في وقتنا الرّاهن ليترك مكانه لمفهوم النّوع البشري (الذي

---

(119) بخصوص مفهوم vitam instituere، انظر: : Legendre: *Les enfants du texte*: *Etude sur la fonction parentale des états*, pp. 87 sq., et *Sur la question dogmatique en Occident*, pp. 106 sq.

يغلّب الإنسان على الحيوان)، وهي مقولة مفهومة تجُاوز الاختلاف بين الجنسين، وتسمح بتصوّر الإنسان ككيان موحّد أو ككلّ يشمل الذكر والأنثى[120]. ولم يعد مفهوم الجنس البشري متماشياً مع العقيدة المعاصرة التي تحصر مفهوم الجنس في علم الأحياء الصرف. ومن هنا، كان تحوّل دلالة "الجنس"، الذي أصبح يعني في التعليم المتعلّق "بدراسات الجنوسة" الفرضَ التعسّفي لوضع تناسلي، ذكري أو أنثويّ، يُطبَّق على أفراد لهم حرية التخلّص منه. والأفق المسطّر هنا هو ذاك الذي يحيل إلى عالم يكون لكلّ فرد فيه الحق في اختيار جنسه وتغييره[121]، بفضل تقدّم علم الأحياء والجراحة.

هكذا يؤدّي الجمع بين العلمويّة العاديّة والاعتقاد الغربي في التقدّم إلى أيديولوجيا من دون حدود تؤثّر في كلّ ميادين الحياة البشريّة. فعلى المستوى التقني، تترجَم بإيمان راسخ باكتشافات مقبلة قادرة على تجاوز ما يكدّسه طموحنا الاقتصادي والتكنولوجي

(120) بخصوص التمييز بين النوع والجنس في القانون الروماني، انظر: J.-H. Michel, *Les instruments de la technique juridique* (Bruxelles: Publications des facultés universitaires Saint-Louis, cahiers du centre de recherches en histoire du droit et des institutions, 2002), pp. 3 sq.,

وبحسب التعريف الذي صاغه شيشرون "النوع هو الذي يجمع أجزاء تشبهه بفضل بعض العناصر المشتركة ولكنّه مختلف عن الجنس وقد يكون عدده اثنين أو أكثر" (*De oratore*, 1, 42, 188).

(121) كرّست هذا الحقَ الجمعيّةُ بكامل هيئتها محكمة النقض (Cass, Ass. Plén., 11 déc. 1992, *Bulletin civil* (1992), no. 13, *Gazette du Palais*, 1993, 1, jur. 180, concl. Jéol),

التي باستبعادها مبدأ لاقابلية التصرّف في الأحوال المدنيّة، ذهبت إلى أبعد ممّا تطالب به المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان، (CEDH, 25 mars 1992, Botella c/ France, *Recueil Dalloz* (1993), J, 101, note Marguénaud),

من أجل حماية الحياة الشخصيّة للواطنين.

المفرط على ديمومة كوكبنا[122]. وأمّا على المستوى القانوني، فإنّها تؤدّي إلى اعتبار القانون ليس فقط ضامناً لحالة الأشخاص، وإنّما إكراهاً، علينا التحرّر منه[123]. وباعتباره قراءة معلمنة لنهاية الناموس، كما أعلن ذلك القديس بولس[124]، فإنّ هذا التحرّر ينبع من الإيمان بكائن بشري قادر على بناء نفسه بنفسه. ويبدو أنّنا نسير نحو غدٍ مشرق، لا يخضع فيه كلّ إنسان إلاّ للحدود التي يحدّدها لنفسه بكلّ حريّة. وهذا ما يبرّر رفض كلّ الحدود المفروضة من الخارج. وقد أصبحنا نشعر بالإغراء الذي يمارسه هذا الوهم لدى تيار اليمين وتيار اليسار، على حدّ سّواء. ففي الصيغة اليمينيّة، للسياسة الإخلالية، نرى أنها انصرفت إلى المجال الاقتصادي: إذ تراءى من الأجدر تخليص الإنسان الاقتصادي من القوانين التي تقيّده، ثمّ الاحتكام إلى قواعد العقد الحرّة. وأمّا التيار اليساري، فإنّه ندّد (وبحقّ) بالآثار المدمّرة الناجمة عن هذا الجانب من الجموح، ولكن طبَّق أصحابُه بالضبط العقيدة نفسها في مجال الحياة الخاصّة. فكلّ قانون كان يحدّ من حريّة أصول

---

(122) انظر: J-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé: Quand l'impossible est certain* (Paris: Seuil, 2002).

(123) إنّ تقسيم العروض إلى جزأين، وهو عزيز لدى رجال القانون، يوضّح جليّاً هذه الأيديولوجيا، وذلك عندما يريدون الإحاطة بالمسائل المتعلّقة بهويّة الأشخاص فإنّهم يميّزون "الهويّة المفروضة" (بالقانون) و"الهويّة المختارة" (من قبل الفرد): انظر: Pousson-Petit, *L'identité de la personne humaine*.

وهكذا يتلاشى مفهوم القانون الضامن لهويّة الناس من ذهن رجال القانون وراء البحث الفردي عن "الشعور بالهويّة"، انظر: D. Gutmann, *Le sentiment d'identité: Etude de droit des personnes et de la famille* (Paris: LGDJ, 1999).

(124) "قبل أن يأتي الإيمان، كنّا محفوظين تحت الناموس مغلقاً علينا إلى أن يُعلن الإيمان في المستقبل. فالناموس، إذاً كان مؤدبنا [...]. انظر: Epître aux Galates, 3, 23-25. فبعد أن جاء الإيمان لسنا بعد تحت مؤدّب".

لعبة الحب أو الكره عُدّ شرّاً؛ وعندئذ تمّ تشجيع شديد، وباسم مقاومة "آخر المحرَّمات"، لسياسة الإخلال بحالة الأشخاص. وفي نهاية المطاف، وبالنّوع نفسه من الآثار، عاد قانون الأقوى، وتعمّقت الفجوة بين عدد قليل من الرابحين وعدد كبير من الخاسرين. وسواء تعلّق الأمر بالحياة الخاصّة أو بالحياة المهنيّة، لم يكمن المشكل في الاختيار بين الانضباط الجماعي والحريّة الفرديّة، وإنّما في إعادة تحديد تركيبتهما الضروريّة. فلا يؤدّي أيّ نظام قانوني مهمّته الأنثروبولوجيّة إلا إذا ضمن لكلّ مولود جديد على الأرض، من ناحية، وجوداً قَبْلياً لعالم سابق يطمئنه على هويّته على المدى البعيد، ومن ناحية أخرى، إذا ضمن أيضاً إمكانية تغيير هذا العالم وطبعه بعلامته الخاصّة. فليس ثمّة فردٌ حرّ إلاّ من كان خاضعاً لقانون يؤسّسه.

إن التركيب الأنثروبولوجي الغربي بحرمانه من الإيمان بطرف ثالث ضامن للهويات، فإنه يواصل، إذاً، في الانحلال أمام أعيننا، كما تزدهر خطابات جامحة على بقاياه. وإنّ مبادئ المساواة والحريّة الفرديّة، بحرمانها من ركيزتها المؤسساتيّة ومن ترسيخها في قانون مشترك يُفرَض على الجميع من دون أن يرتهن لأهواء أحد بإمكانها، فعلاً، أن تصلح لتبرير إلغاء كلّ اختلاف وكلّ حدّ أي أن تكون موضوع تأويلات مجنونة. وقدمت المطالبات الشائعة في البلدان الغربية شهادات عديدة في هذا الشأن؛ ومنها مثلاً إلغاء الفرق بين الجنسين[125]، و"نزع صفة

(125) إنّ اختلاف الجنسين هو من قبيل "الأيديولوجيا" وهو "لا يتناسب مع طموحنا إلى المساواة والكونيّة (جمعيّة ميكس. سيتي باريس [حركة مختلطة من أجل المساواة بين الجنسين]")، انظر: ("Quels parents pour demain?," *Le monde*, 19 juin 2001, p. 15). =

المؤسسة" عن الأمومة[126] باعتبار أنّ الطفل "عدوُّ المرأة اللّدود"[127] وتفكيك "الوضع المخصوص" للأطفال (باعتبارهم أقليّة مضطهدة)[128]، وتعويض النَسَب بالعقد[129]، أو حتى حقهُ أن يصبح مجنوناً على نحو واضح ومنطقي جداً[130].

= إنّ نظريّة الطبع "غير اللازم" في التوزيع القانوني للأجناس يعرضها اليوم في وسائل الإعلام رجال قانون من المركز الوطني للبحث العلمي انظر: M. Iacub, "Filiation: Le triomphe des mères," *Le monde des débats*, mars 2000, pp. 16-17,

وبحسب علماء الاجتماع التابعين لمدرسة المعلمين العليا، ينبغي استبدال حبس البشر في هويّة جنسيّة بالتوجّه الجنسي الذي يختاره كل فرد بحريّة تامّة. انظر: E. Fassin, "Les pacsés de l'an I," *Le monde*, 14 oct. 2000, p. 20.

(126) "وبالشكل ذاته الذي اقتضت بموجبه المساواةُ بين الجنسين يتمّ نزع الصفة الرسمية جذريّاً من الأمومة في الأنثى، فإنّ المساواة الجنسيّة والمساواة العائلية تتطلّب نزع الصفة الرسمية للأمومة ولثنائي الجنسين المختلفين عن تربية الطفل"، انظر: ("Quels parents pour demain?," *Le monde*,

انظر، في الاتجاه نفسه، النقد الذي يوجّهه رجال القانون في المركز الوطني للبحث العلمي لتأخّر القانون الفرنسي الذي "لم يحرّر بعد النّساء من تعلّقهن التقليدي والأوّل بالأطفال" والذي "يجدّد، وكذلك يرسّخ" إرساء ذاتين خاصتين تناسليتين بتلك الأيديولوجيا القديمة القائلة "بنصفي الإنسانيّة المتكاملين"، انظر: (Iacub, "Filiation: Le triomphe des mères," *Le monde des débats*, p. 17).

(127) انظر: M. Iacub, *Le monde*, 9-10 mars, 2003.

(128) "إنّ حجّة الطعن في الأبناء وفي وضعهم القانوني "الخصوصي" هي مشابهة للقول "بالجنس الضعيف" الذي أثير لحرمان النساء من استقلاليتهنّ"، انظر: ("Quels parents pour demain?," *Le monde*). وللأسف تشارك الاتفاقيّة الدوليّة لحقوق الطفل (منظّمة الأمم المتّحدة 1989) في هذا التوجّه، نظراً إلى أنّها تعامل الطفل كراشد صغير يتمتّع بكلّ الحقوق (حريّة المشاركة في الجمعيات وحرية الضمير والمعتقد والتعبير والاجتماع السلمي. . . إلخ)، ما عدا الحق في أن يكون طفلاً.

(129) انظر: F. de Singly, "Le contrat remplace la lignée," *Le monde des débats*, mars 2000, p. 19,

لقد صدر عن عالم الاجتماع هذا المشهور في مجال العائلة تفسيرٌ مفاده أنّ منع جماع المحارم قد كان خطّاً تاريخيّاً كان بإمكان الإنسان الحديث أن يتخلّص منه في أحد الأيّام، انظر: ("La suite dans les idées," *France culture*, 14 mars 2002).

(130) هذا ما طالب به في فرنسا بعض رجال القانون من المدرسة العليا للدراسات في =

لقد نظّمت حلقات دراسيّة موسومة بالعلم، تحت إشراف مدينة العلوم، اقترح فيها إدراج الإنجاب والنسب في إطار "يتّسم بنهاية احتكار الإنجاب من قبل أبوين من جنسين مختلفين، وترك المجال لنظام متحرّك من الأشخاص حول الطفل، تكون فيه الأدوار والانتماءات الجنسيّة والانتسابات البيولوجيّة والثقافيّة غير ثابتة وغير مترابطة"[131]. ويمكن أن نفهم في مثل ذلك السياق، الانبهار الذي يمارسه الاستنساخ الإنجابي، الذي يكون من شأنه، عندما يطبّق على الكائن البشري، أن يتحرّر مرّة واحدة من الفرق بين الجنسين ومن الأجيال ومن إنشاء "تلك المنظومة المتحرّكة من الأشخاص التي تكون فيها الأدوار، والانتماءات الجنسيّة والانتسابات البيولوجيّة والثقافيّة غير ثابتة، وغير مترابطة في ما ما بينها"؛ إنّه أمر شبيه نوعاً ما بعالم الملائكة. اللهم إلا إذا تعلّق الأمر بعالم من الحيوانات المفترسة؛ ولكن كما يقول المثل الفرنسي: "من قلّد الملائكة كان أشبه ما يكون بالحيوان"، بما أنّ جميع الذين لا يتوصلون إلى تأكيد أنفسهم كأسياد، في سوق المواقع الاجتماعيّة المختلّ، سيحكم عليهم بأنّهم الوحيدون المسؤولون عن بؤسهم، وسيتمّ طردهم وتنزيلهم في منزلة هي أشبه ما تكون بما دون الإنسانيّة، وسيعجزون فيها عن الاستمتاع بمزايا حريّة غير محدودة[132]. وحالما يتمّ نزع الصفة المؤسسية عن الأمومة، سيتعيّن، بل يتعيّن الآن، بناء سجون للأطفال، لأنّ من لا يجد

= العلوم الاجتماعيّة الذين يعرّفون الحريّة "كنوع من الحقّ الذي لا يُستَلب بالجنون"، انظر: O. Cayla et Y. Thomas, *Du droit de ne pas naître* (Paris: Gallimard, 2002), pp. 65 sq.

(131) انظر: *Procréation, sexualité et filiation*, séminaire dirigé par V. Nahoum-Grappe et P. Jouannet, Cité des sciences, janvier-mars 2003.

(132) انظر: Ph. D'Iribarne, *Vous serez tous des maîtres: La grande illusion des temps modernes* (Paris: Seuil, 1996).

حدوداً راسخة في داخله، سيجدها بالضرورة خارج ذاته.

وهكذا يستمرّ الانقلاب الثوري على القانوني والعلمي، وقد كان من قبل سمة الأنظمة التوتاليتاريّة في القرن العشرين. وعند ذلك لن يكون القانون ولا الدولة سوى مسألة اتفاقيات قابلة دوماً لإعادة المراجعة، وسوى أدوات بسيطة مفرغة من المعنى، خاضعة لحقائق العلم ولما تحرزه التقنيات من تقدم مغرٍ. ولن يكون الهدف من تلك الأداة خدمة السيطرة الطبيعيّة لطبقة من الطبقات على غيرها أو لعرق من الأعراق البشريّة على ما سواه، وإنّما خدمة الفرد المتنافس مع جميع الأفراد، سعياً لتأكيد نفسه. إنّ تجسّد العلمويّة على هذا النحو سيؤدّي إلى ما آلت إليه العلمويات السابقة، أي إلى مأزق دموي لأنّه يستخف بمكانة التحريم في مؤسسة العقل.

وبالانتباه إلى ما بلغه الجهاز البيولوجي من درجة، كنمط وجود استثنائي لا فرق فيه بين وجوده ونظامه، لاحظ كانغيلام أنّ الأمر يختلف بالنسبة إلى نظام الشؤون الإنسانيّة، إذ إنّ هذه القاعدة ليست جوهريّة وإنّما خارجة بالضرورة عن "الجسم الاجتماعي"[133]. وهذا ما يفسّر سبب اعتبار الألم (المرض) لا العافية (الصحّة) المُشْكلَ في مجال الطب؛ بينما، في رأي المجتمع، ما لا يعد أمراً بديهياً هو تعريف النظام العادل. ذلك أنّ القاعدة لا يمكن اكتشافها داخل المجتمع ذاته؛ فهي تنبثق من مكان آخر لا يدركه البحث العلمي ولا النزعة الذاتيّة، حتى إن تنكّرت في هيئة "الأخلاق". وليست هذه القاعدة أقل أهميّة في حماية الإنسان من أوهامه المتعلّقة بالقتل والجبروت، وخصوصاً عندما تذكيها قوة التقنيات الحديثة. فمنطق

---

(133) انظر: Canguilhem, "Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société," dans: *Ecrits sur la médecine*, pp. 106 sq.

التحريم ما هو في كلّ الحضارات إلاّ تلك الوساطة الضروريّة التي يقوم بها مبدأ محايد بين الإنسان وتصوّراته الذهنيّة (الكلام) أو الماديّة (الأدوات). وتمنح هذه الوظيفة الدغمائيّة[134]، أي الوساطة والتحريم، القانونَ مكانةً فريدة في عالم التكنولوجيا[135]: أي تقنية أنسنة التكنولوجيا. فأن نتهجّم باسم العلم على دغمائيّة القانون، كما يفعل العديد من رجال القانون اليوم، فذلك يعني فتح باب الارتدادات الخطيرة لأنّه، كما يشير إلى ذلك نوربيرت إلياس، "من الممكن أن تؤدّي غفلة الفكر الذي يحاكي العلوم الطبيعيّة الكلاسيكيّة إلى تعزيز نزعة الإنسان إلى الهروب من ذاته نحو الملاذ المناسب في الفكر الغيبي والأسطوري والسحري"[136]. فالإيمان بـ"غدٍ مشرق"، حيث نتحرّر فيه من كلّ قانون خارج عن قوانين العلم، كان منذ قرنين الدافع لنفي الإنسان. وهو يظلّ اليوم الرحم الخصبة لفظاعات لم يسبق لها مثيل. فالرّعب لا يتكرّر بل يتجدّد، حتى إنّ خطوط ماجينو المتعلّقة بالذاكرة ليست كافية للوقاية من عودته. ويجب أيضاً الحفاظ على صلابة روابط القانون التي من دونها ليس بمقدور الإنسان والمجتمع أن يظلاّ قائمين.

---

(134) انظر في ما يتعلّق بهذا المفهوم: P. Legendre, *L'empire de la vérité: Introduction aux espaces dogmatiques industriels* (Paris: Fayard, 1983), pp. 29 sq.

(135) انظر أدناه، الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(136) انظر: Elias, *La société des individus*, p. 120.

الفصل الثاني

سلطة القوانين

إنّ القانون حازم ولكنّه قانون

إنّنا لم نجد من بين وصايا الحكم ما يمكن مقارنته بواجب دراسة الشريعة، في حين أن هذا الواجب في حدّ ذاته يعادل في الأهميّة جميع الوصايا الأخرى.

موسى بن ميمون
(كتاب المعرفة)

لا تغتروا بالمظاهر، ففي الأعماق كل شيء قانون.

راينر ماريا ريلك
(رسائل إلى شاعر شابّ)

إنّ عالم القوانين أوسع بما لا يُقاس من عالم الحقوق. فالحقوق هي الطريقة التي ينظّم بها الغرب القواعد التي يفرضها الناس على أنفسهم. هي وريثة القانون الذي كان يعني الصيغ التي تعبّر عن العدالة[1]؛ ولكن باعتباره قائماً على فكرة الإدارة، فإنّه يقرن

(1) Ius: كلمة مصدرها غامض وهي تعبّر في معناها الأكثر عموماً عن صيغة من =

فكرة العدالة بقاعدة سلوك موجودة من قبل في اللفظتين اللاتينيتين (regula) المسطرة أو (norma) الزاوية القائمة (الكوس). مسطرة، كوس، مثلث، خطوط وزوايا مستقيمة : بارتباط العدالة بالقانون تصبح العدالة موضوع رسم هندسي أكثر من كونها علماً يعالج القضايا؛ إنّها تنبثق من المسح أكثر ممّا تصدر عن التحكيم، حتى وإن تعلّق الأمر دوماً في آخر المطاف، بحسب العبارة الشهيرة الواردة في كتاب *Le digeste* بإعطاء كلّ ذي حق حقّه. ولهذا السبب، فإنّ كلمة قانون، بمعناها الموضوعي كهندسة معياريّة، ليس لها معادل دقيق في ديار القانون العام؛ ففيها نترجم كلمة قانون بـ Law، ولكن مصدر القانون الأوّل في بريطانيا أو في الولايات المتّحدة الأميركيّة يكمن في السوابق وليس في المدونات، أي في القضايا التي حسم فيها القاضي وليس في طرق التقاضي التي رسمتها الدولة. ومثلما هو الشأن خصوصاً بالنسبة إلى القانون المعمول به في القارة الأوروبيّة (Legge, ley, Gesetz)، فإنّ مصطلح Law الإنجليزي يشمل أيضاً القواعد التي لا سلطان للناس عليها، كقانون موسى أو شريعة الإسلام أو قوانين كيبلر أو نيوتن أو القوانين المتعلّقة بالحركيّة الحراريّة أو الجاذبيّة الكونيّة. وإنّ القانون، الذي كان معناه الأوّل دينياً، يعبّر دائماً عن أمر وقوّة مفروضة على الناس؛ غير أنّه قد يدلّ أيضا على قوة فيزيائيّة أو غيبيّة أكثر ممّا يدل على قوّة بشريّة. وبينما تلتصق فكرة القانون بالفكر القانوني، وتخوّل رجل القانون أن يحبس

= صيغ العدالة، وهو ما حمل إ. بنفنيست على الادعاء بأنّه "ليس الفعل" ولكن "التصريح" هو الذي يشكّل دائماً "القانون". انظر : *Vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris: Minuit, 1969), t. II, p. 114,

انظر في الصدد نفسه أ. ماجدلان الذي يرى أنّ "القانون في روما القديمة هو لغة" :
A. Magdelain, "Le Ius archaïque" [1986], repris dans: *Ius imperium auctoritas: Etudes de droit romain* (Rome: Ecole française de Rome, 1990), pp. 3-93.

نفسه داخل نظام قواعده، فإنّ فكرة التشريع أيضاً هي من شأن الدين والعلم وتسمح، إذاً، بإدراك مختلف سجلّات المعياريّة التي تهيكل الفكر الغربي؛ وتعليل ذلك، أنّ هذه الطريقة في التفكير، بالاستناد إلى القانون، ليست بديهيّة ولا تملك من الكونيّة شيئاً. وإنّ فهمها يسمح، من زاوية أخرى، برؤية ما نسمّيه ديناميكيّة الغرب[2].

تحوّلات في طريقة تفكير

عندما بلغ مارسيل غرانيه نهاية تأليف كتابه الرائد عن الفكر الصيني، تساءل عن الكيفيّة التي تمكّنه من حوصلة ما كان قد فهمه ممّا توصّل إليه؛ وكانت إجابته كالتالي : "بالتأكيد على أنّ الصينيين لا يحتملون طوعاً أيّ إكراه، حتّى وإن كان دغمائياً، فإنّني أقتصر على وصف روح الأخلاق الصينيّة بالصيغة التالية : لا إله ولا قانون"[3]. وحسب غرانيه، وفي ما يتعلّق "بتحديد أعظم الحضارات المشهورة[4] وأعرقها"، فإنّ صيغة كتلك تسمح أيضاً بتحديد طرقنا في التفكير وفق التيار نفسه.

كل ذلك لا يعني أنّ الفكر الصيني تجاهل تماماً فكرة القانون، وإنّما يدلّ على أنّه لم يمنحها قطّ المكانة المحوريّة التي تحظى بها في العالم الغربي. وحتّى لا نحيد عن تناول مظهر الأشياء القانوني، نذكّر بأنّ إمبراطوريّة الوسط كانت قد عرفت بالتأكيد قانوناً إداريّاً[5]،

---

(2) انظر: N. Elias, *La dynamique de l'Occident* [1969], trad. fr. (Paris: Calmann-Lévy, 1975), p. 324.

(3) انظر: M. Granet, *La pensée chinoise* [1934] (Paris: Albin Michel, 1988), pp. 475-476 (souligné dans le texte).

(4) المصدر نفسه.

(5) انظر بالخصوص: E. Bazals, *La bureaucratie céleste* (Paris: Gallimard, 1968), spéc. la première partie "société et bureaucratie," pp. 15 sq.

وكذلك قانوناً جزائياً. ولكنّها تجاهلت دائماً فكرة القانون المدني الذي أرسى لدينا مفهوم الحضارة. ووفق العرف الكونفوشيوسي، لا يحتاج الإنسان "المتحضّر" إلى قانون لأنه يجسّد في ذاته كلّ الفن المتعلّق بآداب السلوك الجماعي ("الطقوس"). فلا يصلح القانون إلا للهمجيين العاجزين عن بلوغ آداب السلوك. ولذلك يطبّق القانون في شكله الأكثر فظاظة وقسوة، أي في صيغته الجزائيّة[6]. ذلك أنه وُجِدت، في فترة الفوضى التي سبقت تأسيس الإمبراطوريّة، مدرسة فكريّة للتنديد بنفاق هذه "الحكومة القائمة على الأشخاص" (التي سلّمت العوامّ إلى تعسّف الدهاقين) وإنشاء "حكومة قائمة على القوانين". كانت تلك مدرسة المشرّعين (Fa - kia) الذين عرفناهم خصوصاً بفضل كتاب ليون فاندرميرش[7]. ولكن، باعتماد ما كان متوفّراً لديهم، فإنّ هؤلاء المشرعين اجتهدوا في تعميم القانون الجزائي على جميع مظاهر الحياة الاجتماعيّة. ولقد كان انتصارهم السياسي وراء ازدهار الإمبراطوريّة الأولى، ورافقه قمع

---

(6) انظر: J. Escarra, *Le droit chinois: Conception et évolution* (Paris: Sirey, 1936),

ولمزيد من التدقيق، انظر: Xiaoping Li, "L'esprit du droit chinois: perspectives comparatives," *Rev. Internat. dr. comp.*, 1-1997, p. 7 sq.,

وللاطلاع على تحليل اصطلاحي انظر: Tche-hao Tsien, "Le concept de "loi" en Chine," *Archives de philosophie du droit*, t. 25, p. 231,

وبخصوص التطوّر المعاصر، انظر: X.-Y. Li- Kotovtchikhine, *Les sources du droit et le réforme juridique en Chine* (Paris: Litec, 2003), bilingue fr.-angl.

(7) انظر: L. Vandermeersch: *La formation du légisme: Recherche sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne* (Paris: Ecole française d'Extrême- Orient, 1965), vol. LVI, réimp. 1987, and "An inquiry into the Chinese Conception of the Law," dans: S. R. Schram, ed., *The Scope of State Power in China* (London: European Science Foundation, St. Martin's Press, 1985), pp. 3-26.

الكونفوشيوسيين القاسي (فقد أحرقت كتبهم عام 213 ق.م.)؛ غير أنّ هذا النّصر لم يدم طويلاً، إذ تمّ التخلّي عن أطروحاتهم منذ الإطاحة بسلالة كين (206 ق.م.). وقد سجّل التاريخ، في ما بعد، مظاهر وحشيّتهم وتجاوزاتهم.

يقال إنّهم كانوا ينقشون نصوص القانون على القدور الحديديّة التي كان يُسْلق فيها الجناة؛ بهذه الطريقة، كان المشرعون يرومون تأمين نشر القانون وجعل مضمونه وعقوبته واضحين للجميع. إنّ الآلة التي تخيّلها كافكا في روايته **المستعمرة الاصلاحيّة** (*La colonie pénitentiaire*) تقوم على مبدأ عكسي تماماً، فهي تنحت نص القانون الغامض المنتهك في جلد المعذّب، الذي يلج بفضل هذا الأسلوب فقط، وفي احتضاره الأخير قبل الموت إلى الاطّلاع على دلالتها[8].

وتتماثل نصوص كافكا مع صورة القانون الذي تتناوله؛ ويبذل جهداً تأويلياً لا حدّ له. وفي هذا الصدد، يمكن أن نقتصر هنا على ثلاث ملاحظات: **أ)** أن يكون القانون لغزاً، فتلك فكرة غربيّة نمطيّة ما كان باستطاعتها أن تخطر على بال المشرّعين التابعين لمدرسة فا-كيا (Fa - kia) (وبحسب ما ورد في إحدى أمّهات كتب المدرسة، وهو كتاب **الشانجون شو** الذي يقول: "من السهل حكم الشعب لأنّه غبيّ" وبإمكان القانون أن يؤمّن الأمر؛ ويجب أن يكون واضحاً وسهل الفهم ليؤدّي وظيفته بالضرورة[9] **ب)** أن يكون، كالجسم البشري، المكان الأمثل الذي ينبغي أن يندرج القانون فيه، وتلك

(8) انظر: F. Kafka, "*In der Strafkolonie*," dans: *Ein Landarzt und andere Erzählungen* Folio bilingue, (Paris: Gallimard 1996), pp. 23 sq.

(9) أوردها: Vandermeersch, *La formation du légisme: Recherche sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne*, p. 200.

كانت إحدى مسائل القطيعة بين العادات اليهوديّة والمسيحيّة (بسبب الجدل القائم بشأن وجوب الختان[10] ج) أن يكون تجسّد القانون الذي تحقّق بمكابدة العذاب هو موضع إلهام، وذاك أمر لم ينفكّ يدهش الفكر الغربي، مثلما نرى ذلك في ما كتبه جورج باتاي[11]، أو ميشال فوكو[12].

وفي كلّ الحالات، لا نجد أثراً في تاريخ الفكر الصيني، وحتى عند المشرّعين، لمفهوم القانون الضامن لحريات الأفراد[13] المعمول به عندنا (ولا أثر كذلك للرق بالمعنى القانوني للمصطلح، ولكنهما مرتبطان ببعضهما من دون أيّ شك). كيف نفسّر هذا الاختلاف الجوهري بين الفكرين الشرقي والغربي؟ هاهنا ينبغي أن نقرأ ما كتبه هودريكور ونتأمّله. وبصفته عالم أجناس وعالم نبات وعالم تقنية ومستشرقاً، يبيّن لنا هودريكور، في كامل أعماله، كم

---

(10) انظر: **الكتاب المقدس**، "سفر أعمال الرسل،" الأصحاح 15، الآيات 1-34، و"رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية،" الأصحاح 2، الآية 25.

"إن كنتَ متعدياً للناموس فقد صار ختانك قلفاً [...] الختان ما كان ظاهراً في اللحم". عن هذا النقاش ودلالته، انظر: J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus* [1993], trad. fr. *La théologie politique de Paul: Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud* (Paris: Seuil: 1999); P. Legendre, *Les enfants du texte: Etude sur la fonction parentale des états* (Paris: Fayard, 1992), spéc. p. 220 et 243.

(11) انظر خاصة الصفحات التي يخصّصها إلى العذاب الصيني المعروف بالمائة قطعة كتاب: *Les Larmes d'Eros*, J.-J. Pauvert, nouvelle éd. 1971, pp. 237 sq., أو إلى إعدام جيل دو رايس، انظر كتاب: *Gilles de Rais*, J-J. Pauvert, 1965, pp. 92 sq.

(12) انظر: *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975), pp. 9 sq.

(13) يؤدّي غياب الحقّ الذّاتي بالطبع إلى مفهوم ذاتي لا موضوعي بشأن المسؤوليّة (انظر في هذا الصدد، J. Gernet, *L'intelligence de la Chine: Le social et le mental* (Paris: Gallimard, 1994), pp. 70 sq.),

وعن حالة اليابان، انظر رائعة م. بينغيه: M. Pinguet, *La mort volontaire au Japon* (Paris: Gallimard, 1984), spéc. pp. 49 sq.

"أنّ علاقات الإنسان بالطبيعة هي أهم بكثير من شكل جمجمته أو من لون بشرته لتفسير سلوكه والتاريخ الاجتماعي الذي يترجمه"[14]. وفي مقال نشر عام 1962، يقترح هودريكور تصنيفاً لهذه العلاقات[15]. فنجد من ناحية، البستاني الذي تمثّله صورة قابيل في سفر التكوين؛ ونجد، من ناحية أخرى، القسّ الذي يمثّله هابيل. وقد يضمّ مجتمعٌ ما هذين الصنفين، ويجمع بينهما عمليّاً في أغلب الأحيان، ولكنّه سيتميّز من خلال نمط مهيمن في العلاقة بالطبيعة. فالعلاقة المهيمنة في المجتمعات الرعوية على ضفاف البحر الأبيض المتوسّط كانت تتمثّل في تدجين الحيوانات (ومعلوم أن يهوه [ربّ العبرانيين] فضّل رائحة مشاوي هابيل على هبات قابيل النباتيّة؛ كما ورد في سفر التكوين، الأصحاح الرابع، الآية 3 وما بعدها)، بينما كانت زراعة الأرز والإنيام (licgname) أساس عيش المجتمعات الآسيويّة. وتفترض زراعة النباتات أن يسلّط عليها فعل غير مباشر وسلبي؛ إذ إنّها لا تنمّى بجذبها إلى الأعلى، وإنّما بتوفير الظروف اللازمة لنمائها (الضوء، الرطوبة، نوعيّة التربة...). بعبارة أخرى، كانت الطبيعة تصاحب أكثر ممّا تُجْبِر؛ وعلى العكس من ذلك، فإنّ ممارسة الإكراه هي التي تميّز تربية الماشية. فهي تستوجب استعمالاً للعصيّ والحواجز والكلاب والحبال. وينعكس هذا النمط المهيمن على كلّ الثقافات الموجودة في المستوى الثانوي. وهكذا الغرب، طبعت فكرة ترويض الطبيعة العلاقة

(14) انظر: A.-G. Haudricourt, *La technologie science humaine: Recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques* (Paris: MSH, 1987), p. 285.

(15) انظر: A.-G. Haudricourt, "Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui," *L'homme* (1962), pp. 40-50; repris dans: Ibid., pp. 277 sq.

بالنباتات (انظر الحديقة على الطريقة الفرنسيّة أو - والأمر محيّر أكثر - تقييس النباتات المعتمدة في أعمال المعهد الوطني لبحوث الهندسة الزراعيّة). وفي الصين، طبع أيضاً البحث عن الانسجام مع الطبيعة العلاقة بالحيوانات؛ وقد كتب بخصوص ذلك: "للثور ذات نفس الإنسان ودمه، ومن ثمّ وجب أن نعدّل أنفسنا وفق أحاسيسه"[16]؛ بينما يرى أرسطو أنّه "لا وجود لصداقة أو عدالة ممكنة بين الإنسان والثور تتجاوز علاقة السيد بالعبد"[17].

وكما توحي به قولة أرسطو، فإنّ علاقة الناس بالطبيعة في مجتمع معيّن تنعكس أيضاً على الصورة التي يحملونها عن السلطات التي تمارس عليهم. وقد تطلب بناء فكرة الحكومة على صورة دفة قيادة السفينة توفّر البحّارة والصيّادين. وكلّنا يعلم نجاح الموضوع الريفي في المجال الديني والسياسي الغربي (صورة الراعي[18]، والحمَل الفِصحي وقطيع المؤمنين؛ ورموز العصا الأسقفية أو الصولجان)؛ وتتطابق السلطة في هذه الصورة مع ممارسة القيادة، وفيها يوقِّر (في الحاضر كما في الماضي) أصحابُ القرار وزعماء الناس. ولكن، على عكس ذلك، تَضمن السلطةُ السياسيّة في العرف الكونفوشيوسي الانسجامَ الذي ينبغي أن يمكّن كلّ فرد من ممارسة موهبته الخاصّة؛ وإنّه ليستحق امتلاك هذه الموهبة من فاضت فضيلته: "إذا كان مستقيماً استقامت له الأمور من دون أن يُصدر أي أمر؛ وإن لم يكن كذلك فلا يطاوعه شيء حتى وإن جدّ في

(16) انظر: "*Traité d'agriculture*", cité par: A.-G. Haudricourt, *La technologie, Science humaine*, p. 284.

(17) انظر: *Ethique à Nicomaque*, VIII, 2, cité par: Haudricourt, Ibid., p. 282.

(18) انظر مثلاً التقريب بين الراعي الإلهي والراعي البشري الذي قام به أفلاطون للتفكير في أصول الفنّ السياسي، انظر: *Le politique*, t. II, pp. 362 sq.

الأمر"[19]. ومن ثمّ ندرك سبب ازدهار فكرة الحكم بالقوانين في الغرب، بينما فضّلت آسيا الحكم بالأشخاص. وبعبارات شفّافة كان الإمبراطور كانغ هسي، الذي حكم الصين في القرن السابع عشر، قد أعرب عن نفور الصينيين أو اليابانيين الشديد من الناس الذين يحاججون في أمور القانون ويلجأون إلى القاضي لتمكينهم من حقوقهم، فقال: "من شأن الدعاوى أن تتضاعف بصفة رهيبة إذا لم يخشَ النّاسُ المثولَ أمام المحاكم، وإذا ما كانت لديهم ثقة في أن يجدوا فيها عدالة سهلة المنال وكاملة.

وبما أنّ الإنسان معرّض للتوهّم في ما يخصّ مصلحته، فإن الاعتراضات ستكون عندئذٍ بلا حدّ؛ كما إنّ نصف رعايا إمبراطوريتنا قد لا يكفي لتسوية خصومات النصف الآخر؛ لذلك، فإنّني أرغب في أن يعامل أولئك الذين يلتجئون إلى المحاكم من دون أيّ شفقة، بحيث يصيرون مشمئزّين من القانون ويرتجفون من فكرة المثول أمام قاض"[20]. وفي المقابل، فإنّ الراعي الصالح هو من يخضع قطيع النّعاج إلى قانونه الخاص. وفكرة النّظام (السماوي أو الطبيعي أو الاجتماعي)، في أوروبا المسيحيّة، هي التي أحالت بصفة طبيعيّة إلى فكرة القانون (الإلهي أو العلمي أو الإنساني). فأن نفكّر، إذاً، بمنطق القانون، ذاك أمر لم يكن يوماً ما حكراً على رجال القانون.

وبإمكاننا فهم هذه الفكرة انطلاقاً من التعريف الشهير الذي قدّمه

---

(19) انظر: *Les entretiens de Confucius*, XIII-6, trad. P. Ryckmans (Paris: Gallimard, 1987), p. 72

(20) S. Van der Sprenkel, *Legal Institution in Manchu China: A Sociological Analysis* (Londres: Athlone, 1966), p. 77.

مونتسكيو في مقدّمة كتابه **روح القوانين** إذ قال: "القوانين في دلالتها الأكثر شيوعاً هي العلاقات اللازمة المشتقّة من طبيعة الأشياء، وبناء على هذا المنطق، فإنّ لكلّ الكائنات قوانينها الخاصّة بها"[21]. ويواصل معتبّراً أنّ للإلوهية قوانينها، وأن للعالم المادي والحيواني قوانينه، وأن للإنسان كذلك قوانينه. هذه الأنواع الثلاثة من القوانين تملك أمراً مشتركاً هو فكرة "العلاقة اللازمة". وبعبارة أخرى، فإنّ القانون يشير هنا إلى مبدأ السببيّة كمبدأ كوني يلتقي فيه التسامي (الإله)، والكمون (أي الطبيعة الفيزيائيّة والبيولوجيّة)، والإنسان. وبالتالي، فإنّ فهم القانون كمبدأ سببية، يحملنا على الاستنتاج، كما فعل مونتسكيو، بأنّ: "القانون بصفة عامّة، هو المنطق الإنساني، طالما أنّه يسيّر كلّ شعوب العالم"[22].

إنّ تصوّر القانون بهذه الطريقة، هو الذي يميّز فعلاً الفكر الغربي؛ كما إنّه لم يتوقّف إلى الآن عن إحداث آثار واسعة النّطاق، لأنّه يدخل مجال القانون (القانون الإنساني) في مجموعة توحّدها فكرة السببيّة الكونيّة، التي يلتقي فيها أيضاً القانون الإلهي مع قوانين العلوم. ولسنا معتادين على إثارة موضوع العلاقة بين "العلم والقانون"[23] بهذه الطريقة. نحن ننظر إليها، بالأحرى، من وجهة نظر الحدود القانونيّة أو الأخلاقيّة[24] القادرة على وضع حدّ

(21) انظر: Montesquieu, *L'esprit des lois*, I, 1, dans: *Oeuvres complètes*, bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1951), t. II, p. 232.

(22) المصدر نفسه.

(23) انظر في هذا الموضوع: Christian Atias, *Epistémologie juridique* (Paris PUF, 1985), spéc, pp. 99 sq.

(24) انظر من جملة ما كتب في هذا الصدد: R. Draï et M. Harichaux, *Bioéthique et droit* (Paris: PUF, 1988); G. Braibant, *Sciences de la vie: De l'éthique* = *au droit* (Paris: Etude du Conseil d'Etat, La Documentation française, 1988); N.

لاستغلال بعض الاكتشافات العلميّة، لاسيما في مجال علم الأحياء. وهكذا، يؤدّي بنا الأمر إلى معضلة: "هل يجب سنّ القوانين أم لا؟"، أي أنّنا سنتأمّل في القانون (الحقوقي) كجواب ممكن للانزعاج الذي تسبّب فيه علم من دون ضمير[25]. على العكس أن نرى، في المجال القانوني مسألة مشتركة بين القانون والعلم، فذلك ما قد يسمح بفهم المشكل المتعلّق بالرّوابط القائمة بينهما في جذورها الدينيّة[26].

يوجد على الأقلّ مؤرّخ علوم، وما شأنه بالقليل، كان قد وضع المسألة على النحو التالي: إنّه يحملنا إلى الصين، بما أنّ الأمر يتعلّق بجوزيف نيدام. فقد تساءل نيدام عن السبب الذي جعل الصينيين، الذين كانت معارفهم و تقنياتهم، إلى حدود القرن السادس

= Lenoir, *Aux frontières de la vie*: *Une biomédicale à la française*, rapport au premier ministre (Paris: La Documentation Française, 1991), et C. Neirinck, *De la bioéthique au bio-droit* (Paris: LGDJ, 1994),

ونتحدّث اليوم عن أخلاقيات أكثر من الأخلاق، والسبب وراء ذلك من دون شكّ أنّ الأخلاقيات تندرج في الحقل الدلالي المتعلّق بالتقنية والرياضيات والفيزياء أو بعلم الأحياء. (انظر "الأخلاقيات الحيوية")، وأنّها تعيدنا إلى عالم منطقي. بينما الأخلاق في احتضارها وسكرات قوتها تحملنا إلى ضفاف ما لا يسبر غوره. وحيث تُطمئن اللجنة الوطنيّة للأخلاقيات بعضهم، ترهّب اللجنة الوطنيّة للأخلاق الجميع.

(25) على وجه الخصوص من بين المصادر الثريّة، انظر: J-L. Baudouin et C. Labrusse-Riou, *Produire l'homme*: *De quel droit?* (Paris: PUF, 1987); B. Edelman [et al.], *L'homme, la nature et le droit* (Paris: C. Bourgois, 1988); C. Labrusse-Riou, *Le droit saisi par la biologie: Des juristes au laboratoire* (Paris: LGDJ, 1996); B. Feuillet- Le Mintier, *Normativité et biomédecine* (Paris: Economica, 2003); add. Les numéros spéciaux des revues: "Biologie, personne et droit," *Droits*, vol. 13 (1991), et "Droit et science," *Archives de philosophie du droit*, tome 36 (1991).

(26) انظر: M. Fabre-Magnan et Ph. Moullier, *La génétique, science humaine* (Paris: Belin, 2004).

عشر، تفوق في كلّ المجالات تلك التي كان يمتلكها الأوروبيون، يفشلون على الرغم من ذلك في مواكبة مسار العلم الحديث. إنّ أحد التفسيرات الأساسيّة التي يقدّمها تتمثّل في أنّ العلم الأوروبي تأسّس على فكرة قانون كانت غائبة عن الفكر الصيني[27]. إنّ لفكرة قوانين الطبيعة المرتبطة بالقوانين الإنسانيّة أصولاً قديمة؛ فجذورها تعود ولا شكّ إلى البابليين الذين كانوا، في عصر حمورابي (2000 قبل الميلاد)، يتمثّلون إله الشمس مردوك على أنّه مشرّع النجوم. كان "هو الذي يفرض القوانين على آلهة النجوم وهو الذي يضع حدودها" وهو الذي يثبّتها في مساراها بتوجيه الأوامر لها و بإصدار المراسيم[28] الموجّهة إليها. وتظهر الصورة من جديد في العادات العبريّة؛ وجميعنا يعلم كم هو أساسي مفهوم المشرّع الإلهي في الديانة اليهوديّة، ومن خلالها في الفكر المسيحي: " ففيها أصدر الإله تعاليمه للبحر، ملزماً المياه بأن لا تعصي أوامره"[29]. وينحدر مفهوم القانون الطبيعي ذاته من القانون الروماني الذي كان يجتهد مشرّعوه، في ما وراء القانون الإنساني، في إيجاد قاسم مشترك بالنسبة إلى عادات كلّ الشعوب المعروفة. ولكن، تحت تأثير السفسطائيّة، صار القانون الطبيعي يشمل بالنظر الإنسان والطبيعة.

---

(27) انظر: J. Needham, "La loi humaine et les lois de la nature," *Journal of History of Ideas*, vol. 12, no. 3 (1951), p. 194, trad. fr. dans: *La science chinoise et l'Occident* (Paris: Seuil, 1973), pp. 204 sq.

(28) المصدر نفسه. إنّ التعاصريّة المتعلّقة بهذا التصوّر وبقانون حمورابي تستحقّ أن ننوّه بها. واستناداً إلى طابعه المنهجي، أمكن اعتبار هذا القانون رائداً في الفكر العلمي. انظر: J. Bottéro, *Mésopotamie: L'écriture, la raison et les dieux* (Paris: Gallimard, 1987), pp. 191 sq.

(29) حول العلاقة بين نشأة الكون في بلاد الرافدين وسفر التكوين التوراتي، انظر: J. Bottéro, *La naissance de Dieu: La Bible et l'historien*, nouvelle éd. (Paris: Gallimard, 1992).

هكذا، وبحسب ما ورد في الفقرة الأولى من الموجز *Le digeste* (والعبارة تعود إلى أولبيان (Ulpien)) فإنّ : "القانون الطبيعي هو كلّ ما تعلّمته الحيوانات من الطبيعة؛ وليس هذا القانون خاصاً بالبشر، فهو مشترك بين كلّ الحيوانات التي وجدت على الأرض أو في البحر، وكذا الطيور في السّماء؛ ومن ذلك كان الاتحاد بين الرجل والمرأة وهو ما نسمّيه زواجاً، والذي يؤدّي إلى الإنجاب وتربية الأطفال. وممّا يلاحظ في الواقع أنّ الحيوانات عامّة، وحتّى المتوحّشة منها، تتّصف بمعرفة هذا القانون"[30]. وتبرز فكرة قانون الطبيعة من جديد في أوروبا القروسطية بصفتها من مكوّنات تشريع إلهي يمتثل له الجميع. وقد روى نيدام أنّه في عام 1474م، في مدينة بال، حُكم على ديك بالحرق حيّاً بسبب ما اقترفه من جريمة بشعة ومخالفة للطبيعة، وذلك بوضعه بيضة[31].

ما من شكّ في أنّ ديكاً كهذا كان سينتهي أمره، في زمننا هذا، بين يدي عالم بيولوجي سيسعى جاهداً إلى فهم الحالة بدلاً من معاقبة هذا الخرق للقوانين الجينيّة. وسبب ذلك أنّ منعرج العلم الحديث كان قد تمّ حينما انكبّ العلماء على فكّ رموز القوانين الإلهية في كلّ تجلّياتها، عوضاً عن اتّخاذ مواقع لحراستها. وبالفعل، فقد سوّغت فرضيّة وجود قوانين "أودعها الله في الطبيعة" (والعبارة لديكارت)[32] اكتشاف تلك القوانين والتعبير عنها رياضياً؛ وعندئذ كفّ الله عن

---

(30) انظر: *Digeste*, 1, 1, 1, 3.

(31) انظر في ما يتعلّق بمحاكمة الحيوانات في القرون الوسطى: M. Pastoureau, *Une histoire symbolique du Moyen âge occidental* (Paris: Seuil, 2004).

(32) انظر: R. Descartes, *Discours de la méthode* [1637], cinquième partie, dans: *Oeuvres et lettres*, bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1953), pp. 153-154.

التحدّث باللاتينيّة ليتكلّم بالأرقام. وقد ورد عن نيدام قوله في هذا الشأن: "ساهم القانون الوضعي في أوروبا في تطوّير علوم الطبيعة بفضل صياغته الدقيقة وبسبب افتراضه الضمني فكرة تقول إن للمشرّع نظيراً في السماء تسري أوامره حيثما وجدت أشياء ماديّة. وحتّى يؤمن بقابليّة الطبيعة للفهم العقلاني، كان على الفكر الأوروبي أن يفترض (أو يرى أنّه من الملائم أن يفترض مسبقاً) وجود كائن أسمى، هو ذاته عقلاني، وَضَع صفةَ المعقوليّة في الطبيعة [...]، ولا نجد ذلك في الفكر الصيني. وحتّى الترجمة الصينيّة الحديثة لمصطلح "نواميس الطبيعة" هي "زي ران فا"، أي "القانون العفوي"، وهي صيغة تحتفظ، بصرامة، بالرفض التاوي القديم لذات إلهية، وهو ما يؤدّي تقريباً إلى تضارب في المصطلحات"[33].

إنّ هذا الأصل الديني المشترك بين القوانين البشريّة وقوانين العلم يبرز أيضاً بشكل أوضح من المنظور التاريخي لا من المنظور المعرفي. ولم تأخذ فكرة نواميس الطبيعة قيمة علميّة إلا تدريجيّاً، وذلك عند بروز فصل الكنيسة عن الدولة وتمييز السلطة الروحيّة عن السلطة الزمنيّة. وبحسب نيدام، حدثت القطيعة عندما انتصرت داخل النظام السياسي السلطة الملكيّة المركزيّة على الإقطاع. ولم ترد تأمّلات ديكارت إلاّ بعد أربعين سنة من المجهود الذي قام به بودان لتطوير نظريّة السيادة[34]. وببلوغ الاستبداديّة الملكية ذروتها، ستزدهر

(33) انظر: Needham, "La loi humaine et les lois de la nature," *Journal of History of Ideas,* pp. 238-239.

(34) قام بالتقريب ديكارت نفسه الذي في رسالة بعث بها إلى الأب ميرسين، كتب بشأن الحقائق الرياضيّة: "إنّ الله هو الذي سنّ هذه القوانين في الطبيعة مثلما يسنّ ملك قوانين في مملكته" ("lettre du 15 avril 1630," dans: Descartes, *Oeuvres et lettres,* p. 933).

انظر أيضاً بخصوص الرأي الديكارتي في قانون الطبيعة، الملاحظات الدقيقة التي صاغها ب. تويلييه، انظر: P. Thuillier, *La grande implosion* (Paris: Fayard, 1995), = spéc. pp. 280 sq.

فكرة قانون الطبيعة لدى سبينوزا وبويل ونيوتن[35].

ولكن كلّنا يعلم ما تدين به نظريّة الدولة الملكية ذاتها للثورة الغريغورية، الممتدّة بين القرنين الحادي عشر والثاني عشر، والتي فصلت في الوقت ذاته بين السلطتين الدينيّة والدنيويّة ونصّبت الكنيسة كأنموذج دولة مركزيّة[36]. ويرجع الفضل إلى "ثورة المؤوّل"[37]، إلى غراسيان[38] وإلى مدرسة رجال القانون ببولونيا الإيطاليّة (موطن

= وعن فكرة السيادة عند بودان، انظر أدناه الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(35) انظر: Needham, Ibid., pp. 222-223، الذي يستند هنا إلى أعمال إدغار زيلسيل، Edgar Zilsel, "The Genesis of the Concept of Physical Law," *Philosophical Review* (mai 1942),

وليست العلاقة بين تاريخ العلوم وتاريخ المؤسسات بحديثة؛ وقد سبق أن أشرنا إلى العلاقة بين فكرة مشرّع الكواكب والمركزيّة السياسيّة للزمن لدى حامورابي؛ وأقرب من كذلك عهداً، كان المذهب الرواقي المتعلّق بالناموس الكوني قد تطوّر في إطار فتوحات الإسكندر الكبير.

(36) انظر: E. Kantorowicz, *Les deux corps du roi* (Paris: Gallimard 1989); P. Legendre: *La pénétration du droit romain dans le droit canonique classique* (Paris: Jouve, 1964), et *Les enfants du texte*: *Etude sur la fonction parentale des états* (Paris: Fayard, 1992), pp. 237 sq.; H. J. Berman, *Law and Revolution*: *The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983) (trad. fr. R. Audouin, *Droit et révolution* (Aix: Librairie de l'Université d'Aix-en Provence, 2002), préface de C. Atias, spéc. pp. 85 sq.

ويرى بيرمان أيضاً في دراسة القوانين الأنموذج الأصلي للعلم التجريبي، ولكنّه يعيب على نيدام تجاهله دور الثورة الغريغوريّة في هذا الميدان (المصدر نفسه، ص 151 وما بعدها، والهامش رقم 78 ص 587).

(37) مثلما يصفها بيار لوجاندر: Legendre, *Les enfants du texte*: *Etude sur la fonction parentale des états*.

(38) قبل مونتسكيو بزمن طويل، ميّز غراسيان، ورتّب أيضا أ) القانون الإلهي (المدرك بالوحي)، ب) قوانين الطبيعة التي تعبّر أيضاً عن الإرادة الإلهيّة ولكنّها تدرك بالعقل البشري. ج) القوانين البشريّة (قوانين الحكام وقوانين الكنيسة) التي يجب ألا تتعارض مع الصنفين الأولين انظر: Berman, Ibid., p. 145.

نشأة الجامعة في أوروبا)، في ارتباط القوانين بمبدأ السببية، وذلك بإدراجها في منظومة من النصوص. وله، أيضاً، يعود الفضل في ما توصّل إليه مفكرون أمثال أبيلارد (Abélard) وما جاء به من تمييز بين العلل الطبيعية والعلل المعجزاتية وتأكيده سيادة العقل إزاء سلطة العادات[39]. وهكذا بدأ الفكر الغربي يتخلّص من البحث عن الأسباب المحسوسة والفريدة (العلّة القريبة والبعيدة والفعّاله. . . إلخ)[40]، ليلتزم بالبحث عن العلل السببية الشكليّة التي سيقدم علم الجبر أبلغ أنموذج لها.

ومن جهة أخرى، وجب انتظار حدوث الثورة الفرنسيّة والمنعطف الذي شهده القرن التاسع عشر حتى تتحرّر الدولة والعلوم كليّاً من المرجعيّة الدينيّة وكي تتشكّل "النظريّة الكفرية" التي صاغها في عصره غروتيوس، أي من قِبَل حقوقي افترض غياب الله[41]. أمّا بالنسبة إلى العلم، فإنّ الأمر سيكون محسوماً بعد فترة وجيزة مع لابلاس الذي قال عن الله: "لست بحاجة إلى هذه الفرضية". فقوانين الطبيعة تكتفي، إذاً، بذاتها؛ ولم يعد من الضروري اللجوء إلى المشرّع الرّباني لنرفع الحجاب عن جهلنا؛ إنّ باستطاعة الاكتشاف العلمي أن يعوّض تماماً الوحي الإلهي.

---

(39) حول إضافة أبيلارد الفكريّة انظر: Actes du colloque international réunis par J. Jolivet et P. Habrais, *Pierre Abélard à l'aube des universités* (Nantes: Presse de l'université de Nantes, 2001).

(40) ليس ثمّة مكان لنظريّة السبب إلا في القانون المدني: في قانون العقود وفي مادة المسؤوليّة (انظر: J. Carbonnier, *Droit civil*, 20 ème éd. (Paris: PUF, 1996), t. IV: *Les Obligations*, § 58 sq. et 213 sq),

انظر قائمة المراجع المذكورة.

(41) انظر: P. Legendre, *Le désir politique de Dieu: Etude sur les montages de l'état et du droit* (Paris: Fayard, 1988), p. 21.

هكذا تطلّب الأمر سبعة قرون، امتدت من القرن الثاني عشر إلى القرن التاسع عشر، حتى يتلاشى الغموض القائم بين المجالات الدينيّة والإنسانيّة والطبيعيّة في ظلّ قانون وحيد، وحتّى تثبّت الدولة والعلم بالمعنى الذي نسنده لهاتين الكلمتين. والحال أننا نستطيع أن نتساءل عما إذا كان هذا الخلط قد بدأ ينشأ اليوم، ولكن بصيغ جديدة.

سيطرة الإنسان على القوانين

لكي نتطرّق إلى الوضع الحالي، علينا أن نفهم ازدواجيّة هذه العلمانيّة وهذا الانقسام في القوانين[42] التي، مثلها مثل تماثيل عصر النّهضة، راحت تتملّص من الكنائس لتستحلّ الساحات والحدائق. وتاريخ الفنّ يوضّح تماماً هذا الأمر. فهو يتّبع مجرى موازياً لتاريخ القانون أو العلوم. حتّى إنّ تحويل الفضاء إلى مجال رياضيات، في سياق الرسم، وذلك باكتشاف قوانين المنظور، قد سبق ما أحدثته قوانين كيبلر في ميدان العلوم. وقد اعترض الشرق القديم، وكذلك الحضارة الإغريقية والرومانية القديمة والعصر الوسيط، إلى حدّ ما على مبدأ المنظور "لأنّه كان يُدْخِل على ما يبدو عاملاً فرديّاً وعرضياً في عالم خارج، من ناحية أخرى، عن الذاتيّة أو يفوق الذاتيّة"[43]. ويصحّ هذا بالخصوص في شأن الفن الديني؛ فصورة الآخرة لم يكن بالإمكان إخضاعها إلى وجهة النّظر الفرديّة التي كانت مدعوّة، على

---

(42) يستعمل بيرمان مفهوم التفكيك، انظر: Berman, *Law and Revolution*, p. 121

(43) انظر: E. Panofsky: "*Die Perspektive als symbolische Form*," dans: *Vorträge der Bibliothek Warburg* (Leipzig: [n. pb.], 1927), pp. 258-330, trad. fr. *La perspective comme forme symbolique* (Paris: Minuit, 1975), p. 180.

العكس، إلى تجاوزها[44]. فحسب قوانين المنظور، تنتظم الصورة بصرامة حول وجهة نظر فاعل وحيد. وهذا ما يفسّر ازدواجيّة إحداثها، والتي برع بانوفسكي (Panofsky) في تحليلها، عندما قال: "لنا كلّ الحقّ في اعتبار تاريخ المنظور انتصاراً أحرزه معنى الواقع، الذي يشكّل المسافة والموضوعيّة، ونصراً ظفرت به رغبة القوّة الكامنة في الإنسان والمنكرة لكلّ مسافة، تنظيماً للعالم الخارجي وتثبيتاً له، وكذلك توسيعاً يشمل نطاق الأنا"[45].

إنّ ما يقوله يانوفسكي هنا عن ابتكار قوانين المنظور يمكن أن ينطبق على إنشاء القوانين البشريّة وقوانين العلم المفصولة عن كلّ مرجعيّة ميتافيزيقية. فمن جهة، تُحدِث هذه القوانين بالفعل "تنظيماً في العالم الخارجي وتثبيتاً له"؛ إنّها تخضع العلاقات القائمة بين الناس وعلاقات الناس بالطبيعة إلى إمبراطورية الموضوعيّة. وعندما يتم تصور القانون البشري كقاعدة عامّة ومجرّدة، فإنّه يُفرض أيضاً على الجميع، بما في ذلك دولة القانون التي تمثّل مصدره الحيّ؛ بينما يُخْضِع قانون العلم علاقتنا بالعالم إلى مبدأ السببيّة ويقصي المعجزة أو التدخّل الإلهي[46]. إنّ قوة هذه القوانين تزداد عندما تتصوّرها كعناصر جسم منطقي يربط بعضها ببعض. ولكن، من ناحية أخرى، تُحدث هذه

---

(44) إنّ الرؤية المنظوريّة تحرّم فعلاً على الفنّ الديني "منطقة السحر حيث يحقّق العمل الفنّي هو ذاته معجزات، ويحقق كذلك منطقة الرمزيّة الدغمائيّة حيث تتكهّن بالمعجزة أو تشهد بوجودها" Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, p. 181.

(45) المصدر نفسه، ص 160.

(46) عند قراءة أعمال ديكارت، يبدو أنّ الله أُخضع، قبل الدولة، للقاعدة القائلة "إخضع لقانونك الخاص"؛ "سيقال لك إذا كان الله قد وضع هذه الحقائق [الرياضيّة،] فبإمكانه أن يغيّرها مثلما يضع ملك قوانينه؛ على ذلك تكون الإجابة بنعم إذا كان بإمكان إرادته أن تتغيّر. ولكنني أفهمها على أنّها أزليّة وثابتة. وأنا أحكم أيضاً انطلاقاً من الله. (Lettre à Mersenne du 15 avril 1630, Descartes, *Oeuvres et lettres*, p. 934).

القوانين "توسيعاً في نطاق الأنا"، لأنّ مركز (الرأس؟) هذا الجسم المنطقي يوجد في العقل أي قائمة في دماغ الإنسان (من وجهة نظر الرّسام، بحسب إجابة الكوجيتو الديكارتي في نظريّة العلوم، أو في إرادة المشرّع المطلقة وفق نظريّة الدولة). فبينما لم يكن إنسان القرون الوسطى يَشغَل إلاّ مكانةً تابعةً للقدرة الإلهيّة، فإنّ الإنسان الحديث سيقدر على التفكير في نفسه كما لو كان مركز العالم الفكري(47). وبفضل الدولة المشرِّعة(48)، سيؤسّس هو نفسه نظام المجتمع البشري؛ وبواسطة اكتشاف قوانين العلم، سيجد الوسائل للخضوع للطبيعة. وفي ما عدا ذلك، ارتبط هذان المظهران ارتباطاً شديداً بعصر الأنوار، حيث حظي مشروع إرساء القانون على طبيعة الإنسان ببالغ الاهتمام، وذلك باللجوء إلى منهج العلوم الفيزيائيّة والرياضيّة(49). وإذا ما أردنا أن نحدّد موقع القانون في الفكر المعاصر، فعلينا أن نتفحّص بدقّة الوجهة التي كان يؤدّي إليها هذان المجالان.

وبما أنّ القانون كان يغلّب دلالة الواقع، فإنه بدأ تدريجيّاً مستغلقاً على العقل البشري، ومن ثم أفسح المجال لمفاهيم أخرى (أمثلة، نماذج، مثُل عليا، بنى، أسواق، حقول، أنظمة،

---

(47) انظر خصوصاً، في شأن الفقرة المتعلّقة بالنقد الاسمي الذي قام به غيّوم دوكّان للكوجيتو الديكارتي، انظر: H. Blumenberg, *La légitimité des temps modernes*, trad. de la 2e éd. allemande [1988] (Paris: Gallimard, 1999),

الذي لاحظ في الصفحة 164: "لم يكن بالإمكان إدراك فلسفة الطبيعة الآليّة كوسيلة لإثبات الذات إلاّ لأنّ الاسميّة كانت قد حطّمت جذريّاً الكون الموثوق به لدى الإنسان".

(48) حول هذا المفهوم انظر: Legendre, *Les enfants du texte*: *Etude sur la fonction parentale des états*, pp. 254 sq.

(49) كان هكذا، كما هو معلوم، تصوّر البشر مثلما وضّح ذلك لايبنتز وغروتيوس وهوبز أو بوفندورف. انظر: A. Dufour, "La notion de loi dans l'école du droit naturel moderne," *Arch. De philo. du droit*, t. 25, pp. 212 sq.

اتفاقيات. . . إلخ) تمثّل قدراً كبيراً من التحوّلات. وحتّى في القرن التاسع عشر، داخل نظام علوم الطبيعة، كان العلماء يجتمعون في مؤتمرات دوليّة ليتّفقوا على ماهية القانون العلمي حول نقاط كانت موضع جدل[50]. أمّا اليوم، فلم تعد فكرة القانون - ومنها قوانين نيوتن - مقبولة داخل النّظام المذكور إلاّ في حدود صلاحية ضيقة. وبناء على مبدأ الحتميّة اللايقينية الذي نادى به هايزنبرغ، سلّم الفيزيائيون بوجود ما هو دون القوانين من جهة المتناهي في الصّغر، وهو شيء لا يقبل الخضوع للتسلسل وفق مبدأ السببيّة كما نفهمه من خلال فكرة القانون. ومن جهة العلوم الإنسانيّة، فإنّ اكتشاف فرويد اللاوعي هو الذي أدّى، على ما يبدو، إلى التعرّف على جانب مظلم في الإنسان يعمل على منوال اللغة، ولكنّة يخرج عن التحديد المنطقي. أخيراً، وداخل النّظام المؤسّسي، مازال المشرّع والدولة الحقوقيّة يمسكان بزمام الأمور ويتماسكان، ولكنّ ذلك لا يخوّلنا القول إنّهما مازالا قائمين على أحسن وجه. وبما أنّ الدولة غدت فريسة لأشكال جديدة من الإقطاع، فإنها على ما يبدو تخلّت، من خلال قوانين ثابتة وعامّة ومجرّدة، عن الإمساك بعالم لا تدرك تعقيداته؛ إذ صار القانون قاعدة محدودة الصلاحيّة أو أنه تلاشى أمام الأسواق والاتفاقيات[51].

هكذا، وبإخضاع النّاس إلى مبدأ الواقع، وفّى القانون حقّاً بوعوده، التي كان أعطاها قديماً كل من القديس بولس ولوثر حين ناديا بـ: إقناع الإنسان بعجزه وتدريبه على اليأس من نفسه[52].

---

(50) استقيت هذا التحديد من جون دومبر Jean Dhombres (communication au séminaire de la MSH Guépin sur le fait national, 1995).

(51) انظر أدناه الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(52) انظر: Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen* [1520], éd. bilingue *De la liberté du chrétien* (Paris: Seuil, 1996), voir § 8 et 9, pp. 34 sq.; saint = Paul, *Epître aux Romains*, IV, 15,

ومثلما جاء في المثل الذي رواه كافكا، سوف يقضي الإنسان حياته يترقّب، من دون جدوى، أن تفتح أمامه أبواب القانون وهو يحصي عدد البراغيث التي تتساقط من لحية حارسها[53]. فهل سيتمكّن من كسر هذا الباب وفكّ رموز أحد القوانين ليكتشف بعد ذلك، حتماً، وجود ألف باب وراءه، هي أعسر تخطّياً بألف مرّة؟ لقد سبق أن عبّرت في فجر العصر الحديث لوحة دورير (Melencholia I) عن الإحساس الذي يتمثّل في عجز العقل عن إدراك مدى تعقّد العالم وعن التوق إلى العصر الغابر، الذي كان التفكير فيه يستند إلى القانون الإلهي[54].

إلاّ أنّ القانون، بفصله من أصوله الدينيّة، حرّر أيضاً "الرغبة في القوّة التي تسكن الإنسان والتي تنفي كلّ مسافة"[55]. ومع شغور مكانة القانون الديني، لم يكن الإنسان مقصّراً في الحرص على ملئها والأخذ بزمام الخطاب المؤسّس لكلّ قانون. وما كان بمقدور هذا الخطاب أن يزدهر إلا باكتساب شرعيّة شبيهة بتلك التي تقوم عليها العلوم الطبيعيّة، أي بنقل مناهج هذه العلوم لدراسة الإنسان والمجتمع. وقد كان تناول أوغست كونت لهذه المسألة

= "حيث لا يوجد قانون فليس ثمة خرق" V, 13: "لا تعاقب الخطيئة في غياب القانون VII. "لم أعرف الخطيئة إلا بالقانون. وكنت فعلاً لأجهل الجشع لو لم يقل القانون: لا تطمع أبداً!"

(53) كلّ نصّ كتاب **المحاكمة** (*Procés*)، كانت هذه هي القصة الوحيدة التي سمح كافكا بنشرها في حياته؛ وتوجد في المادة التاسعة من الطبعات المنشورة بعد وفاته، انظر: (F. Kafka, *Oeuvres complètes*, bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1976), t. I, pp. 453-455).

(54) هذه الصورة المنقوشة وعلاقاتها بتلك التي تمثل القديس جيروم في مكتبه، انظر: E. Panofsky, *La vie et l'oeuvre d'Albrecht Dürer*, 1re éd. 1943, trad. fr. Hazan, 1987, pp. 237-265.

(55) انظر: Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*.

أوضح ما ورد في هذا الصدد. فبحسب كونت، إنّ اختفاء المصدر الخارق للطبيعة، والذي كان من شأنه وحده تخليص القانون من المناقشة البشريّة، لا يترك مكاناً إلاّ للقوانين المستوحاة من دراسة الطبيعة[56]. لقد كان ذلك سبباً في تأسيس علم جديد، سمّاه علم الاجتماع[57]، و اكتشاف "قانون الحالات الثلاث" الذي يفسّر التطوّر التاريخي في المجتمعات البشريّة ويخوّل التكهّن بقدوم مجتمع من دون قانون. لقد كان أوغست كونت يرجو بذلك أن يكون من الممكن، بحسب عبارة سان سيمون (وقد كان من أتباعه) تكليف الناس بتسيير الأشياء. لقد كان لهذا اليقين، القائل بأنّه يجب على المعيار العلمي والتقني الحلول تماماً محلّ القانون البشري، صدىً في النقد الماركسي للقانون[58]. إزاء المظالم السائدة في عصر كل من سان سيمون وكونت وماركس الذين حلموا بتحرير الإنسانيّة، التي يعتقدون

---

(56) انظر النظريات الملخّصة في كتابه: A. Comte, *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle* [1852] (Paris: Garnier- Flammarion, 1996), notamment pp. 238 sq.

بعد أن صيغت أوّلاً عام 1822 في كتابه: *Plan des travaux scientifiques pour réorganiser la société* (publié dans: *Appendice général du système de politique positive*, pp. 47 sq),

فإنّ نظريّة قانون الحالات الثلاث (اللاهوتي والميتافيزيقي والوضعي) التي عرضها كونت بخاصة في دروسه A. Comte dans son *Cours de philosophie positive* [1830-1842]; t. II: *Physique sociale*, présentation et notes de J-P. Enthoven (Paris: Hermann, 1975), spéc. la 51^{e} leçon, pp. 202 sq.

(57) انظر: W. Lepenies, *Die drei Kulturen*: *Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft* (Munich: Hanser, 1985), trad. fr. *Les trois cultures* (Paris: MSH, 1990).

(58) يوجد من دون شكّ التنظيم الأكثر ذكاء والأكثر منهجية لهذا النّقد في كتاب: E. B. Pasukanis, *La théorie générale du droit et le marxisme* [1924], trad. fr. (Paris: EDI, 1970).

أنّها ستجد، في قوانين العلوم الوسائل اللازمة للتحرّر من سلطة الحكومات، وذلك بعد أن ألقت الإلوهية جانباً.

لقد استبدل عصر الأنوار ثلاثيّة مصادر القانون (الإلهيّة والطبيعيّة والبشريّة) بثنائيّة القوانين الطبيعيّة والإنسانيّة المجمّعة تحت راية العقل. ورغبة في تقليص هذه الثنائيّة، أرادت العلوم الاجتماعيّة حديثة النشأة إرساء سيادة العلوم التشريعيّة والحط من شأن علم اللاهوت (وحلّت محلّه في الجامعات)[59] والناموس. أمّا على المستوى العلمي، فقد كان مآل هذا المشروع الفشل بما أنّه (كما قيل للتوّ) إذا ما أخضع الفكر إلى البحث عن القوانين، فذلك يفرض الوعي بحدود إدراكه. وبقدر ما كانت العلوم الاجتماعية تُراكم خلاصة معارف لا سابق لها، فإنّ ما كانت تكتشفه كان يثبت بطلان مقولات القوانين النحاسية التي قد تحدّد في نهاية المطاف مصير الإنسان (قوانين التاريخ والاقتصاد والمجتمع. . . إلخ).

وفي المقابل، على المستوى الأيديولوجي والسياسي، عرف هذا المشروع نجاحاً باهراً لأنّه فتح آفاقاً لامتناهية لرغبة القوّة الكامنة في الإنسان، أو بالأحرى، فتح أبواب الجنون. فالأنظمة الاستبداديّة التي ميزت القرن العشرين تمكّن من أن نرى، بدقّة، المسألة الجنونيّة في مشروع تنظيم المجتمع علميّاً. فهي لا تكمن في نقاط التشابه، رغم كثرتها، مع العديد من الديانات. وبالتأكيد بين أولئك الذين يعتبرون أنفسهم أدوات القانون الإلهي، ومن يعتبرون أنفسهم أدوات تخدم قانون التاريخ التي بموجبها لا تبقى إلاّ الطبقة الأكثر تطوّراً أو الطبيعة (التي لا يعيش وفقها إلاّ الأصلح للبقاء)، يوجد أكثر من

---

(59) انظر: P. Legendre, *La 901^e conclusion*: *Etude sur le théâtre de la raison* (Paris: Fayard, 1998), p. 95.

تماثل؛ والمقارنات بالأرقام المتعلقة بالمجازر التي ارتكبت باسم هذا القانون أو ذاك من تلك القوانين ليس من شأنها أن تظهر الاختلاف بينها. فالاختلاف موجود في موضع آخر. والقانون الإلهي (في ديانات الكتاب)، شأنه شأن قانون الجمهوريّة اليوم، يخاطب دائماً الإنسان ككائن. فهو يمنحه هويّته، وفي الآن ذاته يطالب بحريّته وبمسؤوليته (على الأقلّ حريّة انتهاك القانون وبالتالي التعرّض إلى العقوبات). أمّا قوانين العلم فهي على العكس من ذلك تعتبر الإنسان شيئاً، وتفسّر الأمر بإرجاع ماهية الإنسان وفعله إلى محدّدات موضوعيّة لا تُلزم مسؤوليته. ولا يعرف قانون العلم بريئاً أو مذنباً. إنّه يعرف فقط تسلسلات قوامها علاقة العلة بالمعلول. وعلى هذا النحو، في مستهل القرن السادس عشر، كتب اللاهوتي الإسباني سواريز أنّه لا يمكن الحديث عن القانون إلاّ من وجه الاستعارة، "عندما يتعلّق الأمر بالأشياء التي يتغيّب فيها العقل"[60]. أن ندّعي تأسيس قوانين المجتمع على العلم، فذلك يفترض أن لا نستمرّ في تصوّر الناس كذوات وكائنات لها عقل، وإنّما كأشياء وكجزيئات في حقل مغناطيسي أو كحيوانات داجنة أو "كأشياء يعوزها العقل"[61]. وقد

---

(60) انظر: F. Suarez, *Tractatus de legibus* [1612], cité par: Needham, "La loi humaine et les lois de la nature," *Journal of History of Ideas,* p. 221. Sur Suarez, voir aussi J.-L. Vullierme: "La loi dans le droit, les sciences, la métaphysique," pp. 47 sq., et "La loi," *Archives de philosophie du droit* (Paris: Sirey, 1980), t. XXV, pp. 47 sq. et p. 55, et M. Bastit, *Naissance de la loi moderne: La pensée de la loi de Saint Thomas à Suarez* (Paris: PUF, 1990).

(61) مثل هذا النّظام لم يعد يلجأ، إذاً، إلى مقولتي الشرعي وغير الشرعيّ وإلى المباح والمحرّم، بل يلجأ إلى ما هو عادي وما هو مرضي؛ "فالعدالة في مئزرة بيضاء" (أي اعتقال المعارضين والمحتجّين في مستشفيات الأمراض النفسيّة) كما كانت تمارس في الاتحاد السوفياتي، هي مثال جيّد لانقلاب مبدأ العقل. انظر في هذا الغرض: A. Supiot, *Critique* =

تجرّأ هتلر على أن يقول عن نفسه : "ما أنا إلاّ مغناطيس يتحرّك باستمرار عبر الأمّة الألمانيّة ليستخرج منها الفولاذ"[62]. ويستحقّ القياس على قوانين الفيزياء أن نتوقّف عنده؛ فهتلر لا يدّعي أنّه يتصرّف باسم قانون بعيد عنه، ولكنّه يزعم أنّه تجسيده المباشر وموضوعه النشيط. وكتب أيضاً في هذا الصدد : "في عالم تتبع فيه الكواكب والنجوم مسارات دائريّة، وحيث تدور الأقمار حول الكواكب، وحيث تسيطر القوّة في كلّ مكان وحدها كسيدة على الضعف، الذي تلزمه أن يخدمها بطواعيّة وإلاّ كسرته، لا يمكن الإنسان أن يتّخذ قوانين خاصّة"[63]. وكانت لغة الرايخ الثالث بؤرة ترعرعت فيها مفاهيم مثل "المواد البشريّة"، التي تغلّب بذلك عالم الكائنات على عالم الأشياء[64]. إنّ إزاحة الذات القانونيّة، باسم العلم، هي المسألة الجامحة التي يرسخ فيها الفكر الشمولي[65].

---

du droit du travail, Quadrige, 2ème éd. (Paris: PUF, 2002), 3e partie: "Le légal et le normal," pp. 187 sq. =

(62) H. Arendt, *Le système totalitaire: Les origines du totalitarisme* (Paris: Seuil, 1972), note 52, pp. 260.

(63) هتلر، **كفاحي** (*Mein Kampf*)، ذكرتها سيمون فايل التي تقول: "تعبّر هذه الأسطر بطريقة لا غبار عليها عن الاستنتاج الوحيد الذي يمكن استخلاصه بطريقة عقلانيّة، مستمدّ من مفهوم العالم المنغلق على علمنا، وليست حياة هتلر بأكملها إلاّ تجسيداً لهذا الاستنتاج". انظر: S. Weil, *L'enracinement*: *Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* (Paris: Gallimard, 1943), pp. 1177- 1178.

(64) بخصوص هذا التعبير، انظر: V. Klemperer, *LTI: Notizbuch eines Philologen* (Leipzig: Reclam Verlag, 1975), trad. fr. *LTI: La langue du IIIe Reich* (Paris: Albin Michel, 1996), pp. 197 sq.,

ومن دون أن تكون اختفت بعد الحرب، فإنّ مثل هذه الأنماط الفكريّة لا تنفكّ تزدهر اليوم؛ إذ لم نعد نتحدّث عن "المادّة البشريّة"، وإنّما عن "رأس المال البشري" مقتبسين هذا التعبير عن غير علم من لغة ستالين.

(65) Arendt, *Le système totalitaire*: *Les origines du totalitarisme*, p. 185.

وإذا كان إنكار القانون، ضامن الهويّة وحقوق الأفراد، هو السّمة المميّزة للشمولية، فذلك لأنّه يريد أن يكون الأداة لقانون أعلى، وهو قانون علميّ وخارق يبطل الدّولة والقانون الوضعيّ. وقد تصوّرت الشيوعيّة والنّازيّة الدولة كدمية بسيطة في خدمة مصالح الحزب وكحكومة ظاهرة تصلح لحجب الأماكن الحقيقيّة لممارسة السلطة. وكما كتب هتلر، فإنّ "الدّولة لا تمثّل الجوهر بل الشّكل"[66]. كما قامتا بإفراغ القانون الوضعي من جوهره والإبقاء على الاسم فقط. "نحن نشكّل حياة شعوبنا وقوانيننا وفقاً للأحكام المتعلّقة بالوراثة"؛ هكذا جاء في كتاب شباب هتلر[67]. وكما كرّر هتلر مراراً "ليست الدّولة هي من يحكمنا، بل نحن من يحكم الدّولة"[68]؛ وأنّ "الدّولة ليست سوى وسيلة لبلوغ غاية؛ والغاية هي المحافظة على العِرق"[69]. لم تقتصر سياسة الإبادة التي قادها النّازيون على قتل الملايين من الرّجال والنّساء والأطفال باسم صراع الأجناس فحسب، بل تمثّلت أيضاً في حرمانهم من الأطر القانونيّة المختلفة التي كانت تجعل منهم ذواتٍ قانونيّة، أي حرمانهم من أهليّتهم المدنيّة الكاملة وتجريدهم من وضعهم المهني (وليس فقط من مهنهم)، وبعد ذلك من تراثهم (وليس فقط ممتلكاتهم)، ومن جنسيّتهم (بجعلهم من دون أوطان)، ومن أسمائهم بعدئذٍ، وذلك بتحويلهم إلى أرقام، ممّا يعني إنكار صفة البشر عنهم قبل القضاء عليهم. ولم يكن الجلّادون أنفسهم يتصرّفون باسم قانون العرق، بل

---

(66) انظر: Hitler, *Mein Kampf*, trad. fr. Nouvelles éd. latines, 1982, p. 393.

(67) Arendt, Ibid., p. 76.

(68) المصدر نفسه، ص 286.

(69) المصدر نفسه، ص 258.

كانوا يجسّدونه. وكلّ مسافة بينهم وبين هذا القانون هي أيضاً مرفوضة. وقد دُعوا إلى اعتبار أنفسهم كدواليب آلة تحرّكها قوى عليا، وأن يتخلّصوا من كلّ شعور بالمسؤوليّة أو الذنب[70].

تعني المرجعيّة السياسيّة في القوانين العلميّة المزعومة (كالقانون "البيولوجي" لبقاء العرق الأكثر جدارة[71] أو القانون "التاريخي" لهيمنة الطبقة "المحرّكة" في التاريخ) التخلّص من الوظيفة الأنثروبولوجيّة للقوانين الوضعيّة. وكما كتبت حنّة أرندت، فإنّ هذه الأخيرة لها دور "نصب الحواجز وتهيئة وسائل الاتصال بين الأشخاص، التي يتعرّض فيها المجتمع إلى تهديد دائم من قبل الأشخاص الجدد الذين يولدون فيه". فمع كلّ ولادة جديدة هناك بداية جديدة تحدث في العالم؛ إنّه عالم جديد جاء إلى الوجود افتراضيّاً. ويستجيب ثبات القوانين إلى الحركة الأبديّة التي تعانيها كلّ المسائل الإنسانيّة. وهي حركة لا يمكن أن تتوقّف طويلاً، طالما كان الناس يولدون ويموتون. ويحيط القانون كلّ بداية جديدة بحواجز ويضمن لها في الوقت ذاته الحركة وإمكانية حدوث شيء آخر جديد كلّياً وغير متوقّع. ومثل حواجز القوانين الوضعيّة بالنسبة إلى وجود الإنسان السياسي كمثل الذاكرة بالنسبة إلى وجودها التاريخي : "إذ

---

(70) تعتبر حالة إيخمان أنموذجاً لوجهة النّظر هذه، انظر : H. Arendt, *Eichmann à Jérusalem* (1re éd. 1963), trad fr. (Paris: Gallimard, 1996),

تذكّر أرندت بأن إحدى مشاكل "زمر الحماية" كانت إسكات الرعب الذي يعيشه أفرادها بسبب أعمالهم، مما دفع هملر إلى أن يقول لهم "ما ننتظره منكم يفوق طاقة البشر؛ يجب أن تكونوا خارقين على نحو يتجاوز طاقة البشر" (المصدر المذكور، ص 175).

(71) إنّ التبرير "العلمي" الذي يقدّمه علماء الأحياء بشأن تحسين النسل كان واسع الانتشار حتى الحرب العالميّة الثانية وخصوصاً في الدول البروتستانتيّة. انظر : Pichot, *La société pure*: *De Darwin à Hitler*.

إنّها تضمن الوجود المسبق لعالم مشترك، وتضمن كذلك حقيقة استمراريّة محدّدة، كما تسمو بمدّة حياة كلّ جيل وتمتصّ كلّ البدايات الجديدة، وتتغذّى بها"[72]. أن نتحدّث عن وظيفة أنثروبولوجيّة للقوانين، فذاك أمر يمكّن من التخلّص من مناقشات لا نهاية لها عن الحق، وذلك بإبراز الضمان الضروري "الموجود من قبل" لكلّ جيل جديد. وهو ما تسمّيه أرندت هنا "ما قبل وجود عالم مشترك يتجاوز مدّة الحياة الفردية لكلّ جيل". وهذه الحاجة مرتبطة بالإنسان باعتباره حيواناً رمزيّاً؛ وعلى خلاف بقيّة الحيوانات، فإنّه يدرك العالم عن طريق اللغة وينظّمه بواسطتها. وهذا لا يعني أنّ القانون أو التنظيمات القانونيّة الغربيّة هي الوسيلة الوحيدة لتأمين الوظيفة الأنثروبولوجية. كانت تلك الطريقة الغربيّة؛ ولكن هناك طرق أخرى، وأوّلها الطريقة الصينيّة التي تعتمد على العلاقات لا على القوانين، وعلى الشعائر لا على القواعد.

إنّ الإسهاب هنا في ذكر حنة أرندت هو ضرب من التذكير بعدها بأنّ إبادة اليهود التي اقترفها النّظام النازي كانت "التجربة الجوهريّة في عصرنا ومحنته الأساسيّة"، وأنّه انطلاقاً من هذا الأساس يجب أن نبني "معرفة جديدة بالإنسان"، وأن نعي بأنّ هذه الواقعة لا تقدم "برهاناً قادراً على أن يخدم أيّ هدف سياسي مهما كان"[73]. ولا يبدو في الواقع أنّ العبر قد استخلصت من

---

(72) انظر: Arendt, *Le système totalitaire: Les origines du totalitarisme*, p. 211.

(73) انظر: H. Arendt, "*The Image of Hell* [1946]", trad. fr. dans: *Auschwitz et Jérusalem* (Paris: Deuxtemps Tierce, 1991), pp. 154-155,

بخصوص استخدامات ذاكرة الإبادة النازيّة وسوء استعمالها، انظر التحاليل الدقيقة في كتاب: T. Todorov, *Les abus de la mémoire* (Paris: Arléa, 1995).

هذه الدروس. فمن جهة، نلاحظ إنكار الوظيفة الأنثروبولوجيّة للقوانين الوضعيّة حتى في صفوف الحقوقيين[74]. ومن جهة أخرى، فإنّنا لا ننفكّ عن الدعوة إلى الأخلاق، (يمكن أن ينقسم المنتج إلى العديد من الصيغ : علم الأخلاق الأحيائيّة، أخلاقيات الأعمال التجارية. . . إلخ)، مستجيبين بذلك، من دون علم، إلى الأمر الذي أصدره هتلر إلى رجال القانون الألمان سنة 1933، إذ قال: "على الدولة الشمولية أن تتجاهل كلّ اختلاف بين القانون والأخلاق"[75]. إنّ الحكم يعود على ما يبدو إلى "مفعول عكسي" حمل بذلك الواشين الذين يؤمنون بالنّظام الشمولي إلى التصرّف اليوم وفق ما كانوا يشهّرون به. فمجرّد التفكير بأنّ النازيين (أو أتباعهم الحاليين) ليسوا بشراً مثلنا، هو في حدّ ذاته تفكير على منوالهم؛ والرغبة في حرق كتب هواة الإحراق هو نوع من تعزيز صفوفهم؛ وإدراج حقيقة رسميّة في القانون الجزائي هو رفض الإيمان بقوّة الحقيقة التاريخيّة[76]. وباختصار، فإنّ

---

(74) الأضرار التي سبّبها بين رجال القانون مذهب الوضعيّة القانونيّة "المحايد والموضوعي"، انظر: D. Lochak, "La doctrine sous Vichy ou les mésaventures du positivisme", et Jamin, "L'oubli et la science," add L. Fuller, *The Morality of Law* (New Haven, CT: Yale University Press, 1994),

واليوم أيضاً يسعى العديد من رجال القانون إلى إحياء أطروحة استمرار حياد التقنية القانونيّة، انظر: M. Troper, "La doctrine et le positivisme".

[بخصوص مقال دانيال لوشاك] متجاهلين بذلك أنّ التقنية القانونيّة مثل أي تقنية أخرى ليس لها معنى إلاّ إذا أرجعت إلى الأهداف التي كانت وراء تصوّرها. (انظر أدناه الفصل الرابع من هذا الكتاب). انظر: D. Lochak [et al.], *Les usages sociaux du droit* (Paris: PUF, 1989), p. 291, et Y. Thomas, "Les sujet de droit, la personne et la nature," *Le Débat*, vol. 100 (mai-août 1998), pp. 85 sq.

(75) Arendt, *Le système totalitaire*: *Les origines du totalitarisme*, p. 124.

(76) انظر: Rebérioux, "Le génocide, le juge et l'historien," *L'histoire*, no. =

"الموروث الاستبدادي صار يغذّي ممارساتنا الاجتماعيّة"[77].

شرح الإنسان بالقوانين

هل تواصل فكرة القانون تأثيرها على طريقتنا في التفكير؟ وإن كان هذا هو الحال، فعلى أيّ هيئة تتجلى اليوم؟ إنّ الاستنتاج الذي نخلص إليه من الوهلة الأولى هو انحسار القوانين. هذا هو عادة التشخيص الذي يقوم به رجال القانون بشأن القانون الوضعي: فتضخم القوانين وتقلّبها وعجزها عن إدراك عالم معقّد في الحقيقة، كل ذلك يفقد القانون هيبته وقيمته. والقيمة التي ترتفع في بورصة القانون هي العقد. من جانب العلوم عامّة والعلوم الاجتماعيّة بالخصوص، يبدو أنّ هناك، أيضاً، تخلّياً عن حصر ترتيب الأشياء في قوانين أساسيّة على غرار قانون الحالات الثلاث. ومن هذا المنظور، أدّى القانون، كما كان يتصوّره القديس بولس أو لوثر، مهمّته: وهي إقناعنا بتعذّر إدراكه (هذا الجانب الجيّد في القوانين). نحن نظنّ أنفسنا بمعزل عن العلماء المجانين الذين باعتقادهم أنّهم اكتشفوا القانون الذي يحكم الكون بأسره، يتصوّرون أنّهم سيخضعوننا له. ولم يعد الدكتور "مابوس" يلقى إقبالاً إلاّ في نوادي السينما؛ وإنّ ما يملأ كوابيسنا هو بالأحرى الخوف من علم أو تقنية لا تخضع لأيّ سيطرة بشريّة. وبالتّأكيد، صارت جرائم القتل والمجازر ترتكب على عتبات أبوابنا، في إطار نزاعات قانونية دامية: فالقانون الإلهي قد يواجه قانون الدولة والشرائع السماويّة قد تتصارع في ما بينها. يمكن أن تهزّنا هذه الأحداث، لكنّنا نميل إلى التفكير بأنّ

---

138 (novembre 1990), p. 93, et J.-P. Le Crom et J. C. Martin, "Vérité historique, = vérité judiciaire," *Droit et société*, vol. 38 (1998).

(77) انظر: Legendre, *La 901^e conclusion: Etude sur le théâtre de la raison*, p. 139.

فصل الكنيسة عن الدّولة يحمي العالم الروماني القانوني من مثل هذه الانحرافات القاتلة. وهكذا، قد نصبح متشككين في مجال القوانين.

تتأسس حقيقة الشك هذه إذا اقتصرنا على تعريف بسيط للقانون، باعتباره تسلسلاً خطّياً ينطلق من معلول ليصل إلى علّة. ولكن في ما يتعلّق بتاريخ القانون على الأقل، فإنّ تجاوز هذا التعريف نشأت بداياته منذ القرن الثاني عشر. فقد تمثّلت ثورة المؤوّل ليس فقط في فهم التفكير في القانون كمبدأ سببيّة، وإنّما أيضاً في إدراج مجموع القوانين في هيكل نصوص منهجي. فمفهوم "المدوّنة القانونيّة" كان غائباً عن تصنيف جوستنيان، ورجال القانون في القرون الوسطى هم الذين أدخلوه. وهكذا كانت قد طرحت فكرة استحالة اكتفاء أيّ قانون بذاته، وأنّه لا معنى لقانون معيّن ولا قيمة له إلاّ بربطه بمجموعة تتجاوزه. لقد كانت، إذاً، نظريّة نسبيّة القوانين حاضرة مثلما هو الحال بالنسبة إلى نظريّة منظومة القواعد ومشيمة القوانين المنطقية. وعلى هذا النّحو، تواصل القوانين اليوم، من دون شك، ممارسة سطوتها على الفكر الغربي. لقد تراجعنا عن تفسير العالم بعلاقات سببيّة أفقيّة، ولكنّنا نعتقد أنّنا نستطيع إرجاعه إلى منظومة من القواعد. نحن نسلّم بأنّ القوانين نسبية، و لكن فقط لنقول على الفور إنّها أولاً نسبيّة في ما بينها وأنّه يجب، إذاً، أن يكون بالإمكان تقييم نظريّة النّظام التي تندرج فيه. ومثلما كان البحث عن القوانين قد وارى في فجر الأزمة الحديثة البحث عن الأسباب، فإنّ ما يتصدّر الاهتمام اليوم هو البحث عن "نظام الأنظمة"[78]؛ هو البحث عن القوانين الأخيرة التي تنظّم القوانين الخاصّة.

---

(78) تعود العبارة إلى: C. Lévi Strauss, *Anthropologie structurale*, 2e éd. (Paris: Plon, 1974), p. 374.

وقد لاحظ موسيل أنّ "البحث الحديث ليس علماً فقط، لكنّه سحر واحتفال على قدر كبير من الأهميّة العاطفيّة والفكريّة يضعف الإله أمامه تدريجياً؛ إنّه ديانة تتشرّب فيها الدغمائيّة وتتدعم في آن واحد بالمنطق الجدّي والشجاع والمتحرّك والشديد والقاطع كسكّين الرّياضيات"[79]. إنّ هذا البحث يذكّرنا بذاك الذي اعتمده شيوخ الصوفيّة الذين يظلّ في نظرهم المبدأ الأوّل، مفسّر كلّ شيء "خفيّاً وفاتناً وموجوداً في ما وراء القانون، ولا يستسلم إلا لأولئك الذين يبحثون عنه"[80]. قبل أن يكون الدّافع وراءه الاستمتاع بطعم حلّ الألغاز[81]، فإنّ أقوى ما في الحافز النفسي عند القيام بالبحث العلمي هو البعد الصوفي: "التوصّل، في ما وراء الاستدلال وما وراء المحسوس، وعلى الأقلّ في ما وراء الذات نفسها، إلى اختبار المعرفة الفوريّة بشأن الحقيقة العليا"[82]. إنّ كلّ عالم كبير يطمح، سرّاً، إلى ولوج المجال الذي يبدو فيه كلّ شيء جليّاً. لذلك، اعتبر الغرب البحث العلمي "رسالة" أيّ تطبيقاً مهنياً لعقيدة، استطاع ماكس فيبر أن يصفه بالعبارات التالية: "تفترض علوم الطبيعة [...] أنّه من البديهي أن يتحمّل المرء عناء معرفة القوانين الأخيرة التي تتحكم في مصير الكون، ما دام بمقدور العلم إثباتها. وليس السبب في ذلك أنّ معارفنا تسمح لنا بتحقيق بعض النتائج التقنيّة، فحسب،

---

(79) انظر: R. Musil, *L'homme sans qualités,* trad. fr. Ph. Jaccottet (Paris: Seuil, 1982), t. I, p. 45.

(80) انظر: R. Pérez, présentation de l'ouvrage d'Ibn Khaldoun, *La voie et la Loi, ou le maitre et le juriste* (Paris: Sindbad, 1991), p. 58.

(81) انظر: T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions,* 2e éd. (Chicago: University of Chicago Press, 1970), trad. fr. *La structure des révolutions scientifiques* (Paris: Flammarion, 1983).

(82) انظر: Pérez, Ibid., p. 14.

بل لأنها تمتلك من قيمة "في حدّ ذاتها" باعتبارها تُجسّد، تماماً، رسالةً ما؛ غير أنّ لا أحد سيتمكّن من تفكيك هذه المسلّمة؛ بل يعسر أيضاً إثبات أنّ العالم الذي تصفه تلك المعارف جدير بالوجود وأنّه يحمل معنى أو أنّه ليس من العبث العيش فيه"(83). على غرار أزمة النزعات الدينيّة، فإنّ "أزمة الرسالات العلميّة، التي يأسف المرء لحدوثها اليوم، لا يمكن أن يفهمها من يغفل، خلال مجهوده في البحث، عن هذا الأساس الدغمائي. وإنّه لذو رسالة من كان لا يقنع بالقوانين المكتشفة ويروم متابعة البحث عن المبادئ الأخيرة التي انبثقت عنها تلك القوانين؛ ويفقد الرسالة من لم يعد يعتقد في أنّ علوم الطبيعة ستخوّلنا يوماً ما معرفة نواميس الكون الأخيرة".

إنّ تأثير علوم الطبيعة قد وسم بعمق هذا البحث في "القوانين الأخيرة" التي تحكم الإنسان والمجتمع. ولطالما ألهمت استعارة الجسد القروسطيين، وساهمت في دفع التفكير في "نظام الأنظمة" في العلوم الاجتماعيّة (سيّما لدى مؤسّسي علم الاجتماع، إذ برزت معهم مفاهيم مثل التضامن العضوي). ويكثر الحديث اليوم عن الوظائف والأعضاء والجسد الاجتماعي. غير أنّ بريق هذه الاستعارة قد بهت نوره بمرور الزمن، تاركاً المجال لغيره من الاستعارات المستنبطة من العلوم "الصلبة" (كالفيزياء أو علم الوراثة) أو من العلوم "الرّخوة" الأكثر انجذاباً إلى الصلابة (كالاقتصاد والألسنية). ويبدو الوضع الحالي أكثر تعقيداً لدرجة أنّ الاتفاق في مجال العلوم الاجتماعيّة لم يتمّ بعد على هذا النظام من القواعد. وإن صحّ التعبير، فإنّ كل واحد سينطلق من مفهومه الخاص ويخصّص جزءاً

(83) انـظـر: M. Weber, *Wissenschaft als Beruf* [1919], trad. fr. *Le savant et le politique*, 10/ 18 (Paris: Plon, 1959), p. 77.

أساسيّاً من أعماله للدّفاع عن هذا المفهوم[84]. حتّى إن الجاهل المسكين الذي يسعى جاهداً ليطّلع على الموضوع، يمكنه أن يتبنّى ما صرّح به غومبروفيتش في حوار ذاتي عنوانه "كنت بنيويّاً قبل الجميع"، قال فيه: "بلى، بلى، لقد أُخبِرت، ويمكنكم تصديقي؛ فقد اطلّعت هنا وهناك على بعض ما كتب غريماس، وبورديو، وجاكوبسون، وماشري، وإيهرمان، وباربوت، وألتوسير، وبوب، وليفي ستراوس، وسانت إيلير، وفوكو، وجينيت، وغودولييه، وبورباكي، وماركس، ودوبروفسكي، وشوكينغ، ولاكان، وبوليه، وكذلك غولدمان، وستاروبنسكي، وبارت، ومورون، وباريرا. واعلموا أنّني مطّلع على كلّ جديد، مع أنّني لا أعلم أيّ جديد... فهناك أكثر مما يلزم"[85]. ورغم كلّ شيء، فإنّ ما قرأناه لأحسن الكتّاب يبيّن أنّ فكرة القانون ما زالت تطبع طريقة تفكيرنا في الإنسان والمجتمع، في صيغة (وهذا مألوف للغاية بالنسبة إلى رجال القانون الأوروبيين) أنظمة قواعد ذات رسالة كونيّة. كما أنّنا نجدها في صلب الأنموذجين اللذين سيطرا على العلوم الاجتماعيّة منذ أن خبا صوت المعتقد الماركسي في قانوني التاريخ: البنية والسّوق.

وباعتبار مفهوم البنية نظاماً تفسيريّاً يتناول القواعد، فإنّه ينحدر من تحليل اللغة. وكما نعلم، فهو سليل الألسنية العامّة (وعلى وجه الخصوص أعمال جاكوبسون) التي كانت قد أخذته هي ذاتها عن

---

(84) لا يوجد إلا السياسيون الذين يشفعون القانون بأسمائهم (يتفاقم تشخيص قوانين الجمهوريّة بشكل خطير: هناك قانون واحد باسم فالداك روسو، ولكن أربعة قوانين باسم أورو؛ وكم من قانون يحمل اسم أوبري؟). من جهة العلوم يبدو أنّ هناك تخلّياً عن الأبوّة التشريعيّة (من قبيل كبلير، نيوتن أو لابلاس) وليس عن أبوّة النظريات أو المفاهيم التي يمكن أن تؤدّي إلى تخليد ذكرى صاحبها؛ إنّنا لم ننته بعد من فردنة الأعمال، التي بدأت تفكك عصر النهضة.

(85) انظر: *Dans: Gombrowicz* (Paris: Cahier de l'Herne, [s. d.]), p. 228.

الفيزياء. وحسب جاكوبسون : "إنّ تصاعد عدد القوانين التي نكتشفها يضع في الصدارة مشكل القواعد الكونيّة التي تؤسّس علم النّظام الصّوتي للغات العالم، لأنّ التعدّديّة المزعومة بشأن عناصرها المتباينة واهمة إلى حدّ كبير [. . .]. وإنّ قوانين الانجرار نفسها تكون خفيّة في كل لغات العالم، سواء من وجهة نظر سكونيّة، أو حركيّة"[86]. ولقد تبنّت الأنثروبولوجيا الفكرة لصالحها حتّى تثير هي أيضاً القوانين الكونيّة الخفيّة في ما وراء تنوّع المجتمعات التي تمّت دراستها. وتصدر قوّة الأنموذج اللساني، كما يفسّر ليفي ستراوس، عن قدرته على وضع قوانين نحويّة و مورفولوجيّة لم ندركها[87]. ومن هنا جاز الافتراض في علم الأنثروبولوجيا أيضاً أن نجرّد، انطلاقاً من أشكال الحياة الاجتماعيّة، "أنظمة سلوك يعكس كلّ واحد منها، على مستوى الفكر الواعي والمشترك، صورة قوانين كونيّة تنظم النشاط اللاواعي لدى الفكر"[88].وفي آخر المطاف ترتكز قوّة التحليل البنيوي على "الهويّة التي تنشدها قوانين العالم والفكر"[89]. وإنّ القوانين التي تهمّ عالم الإناسة هي بالطبع تلك القوانين اللاواعية التي تحرّك النّاس من دون دراية منهم. "وفي الواقع، نرى أنّ النماذج الواعية، والتي نسمّيها عامّة المعايير، تعدّ من بين الأكثر فقراً بين ما هو موجود، وذلك بسبب وظيفتها المتمثّلة في تخليد المعتقدات والعادات، بدلاً من عرض نوابضها". وما عدا الحالة التي "يجب على عالم الأجناس أن ينشئ فيها أنموذجاً، لم ترصد فيه بعد ميزة النّظام في المجتمع الذي

(86) انظر: R. Jakobson, cité par: C. Lévi Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 100.

(87) المصدر نفسه، ص 71.

(88) المصدر نفسه، ص 74.

(89) المصدر نفسه، ص 107.

يدرسه"، فإنّ عليه، إذاً، أن ينفذ إلى نظام المعايير الواعي "الذي يحجب" عنها الوعي الجماعي[90]. وفي الأنثروبولوجيا، كما في الألسنية (وفي الفيزياء من قبل)، يتمثّل التحليل البنيوي في تحيين نظام القواعد الذي يحدّد بشكل خفيّ المواضيع المدروسة.

إنّ القيمة الإرشادية التي لا تقبل الجدل والموجودة في ذلك الإبدال كانت قد مارست تأثيراً قويّاً على جملة العلوم الإنسانيّة[91]، وإنّ الرجوع إلى بنى اللغة يجد له صدى في مجالات أخرى غير علم الإناسة، مثل أعمال "لاكان" المتعلّقة باللاوعي. فقد حمل نجاحه ليفي ستراوس على تصوّر تأسيس علم اتصال واسع، كان سيشمل أيضاً الاقتصاد (بل وحتّى علم الوراثة)، إضافة إلى الألسنية والأنثروبولوجيا. وقد قال في هذا الشأن: "يتمّ التواصل داخل كلّ مجتمع في ثلاثة مستويات على الأقلّ: تواصل النّساء وتواصل الأرزاق والخدمات، وتواصل الرّسائل [...] لا بل يمكننا أن نضيف قائلين إنّ القواعد المتعلّقة بالقرابة العائليّة وبالزواج تحدّد صنفاً رابعاً من التواصل، والمقصود به تواصل الجينات في ما بين الأنماط الظاهرية. وهكذا لا تتمثل الثقافة حصراً في أشكال تواصل تنتمي إليها على وجه الخصوص (كاللغة)، وإنّما أيضاً، إلى قواعد قابلة للتطبيق على كلّ أنواع "ألعاب التواصل"، سواء أكانت تجري في مجال الطبيعة أو في إطار الثقافة"[92]. غير أنّ "تواصل الأرزاق

---

(90) المصدر نفسه، ص 334-335.

(91) وحتى لدى رجال القانون! انظر: A.-J. Arnaud, *Essai d'analyse structurale du code civil français: La règle du jeu dans la paix bourgeoise* (Paris: LGDJ, 1973), préface de M. Villey et postface de G. Mounin.

(92) انظر: Lévi Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 353, (مؤكّد عليها في النّص). وننوّه بالإحالة إلى نظريّة أصول الألعاب المبنية هي أيضاً على فكرة نظام القواعد.

والخدمات" كان من قبل تحت تأثير أنموذج آخر أدّى نجاحه، منذ ذلك الوقت تقريباً، إلى أفول البنيويّة، والمقصود به: السّوق.

ومن دون شكّ، كان أنموذج السوق قد ازدهر لدى الاقتصاديين أنفسهم، ولكن تأثيره يمتدّ اليوم إلى كلّ العلوم الاجتماعيّة. ولمن يبدأ بالبحث عن القوانين الخفيّة التي تحكم العالم، فإنّ يد السّوق الخفيّة ممدودة بكلّ ترحاب. وفي تاريخ الفكر الاقتصادي، هي التي "تظهر "حكمة الطبيعة"، فعلاً، أي ديمومة القوانين"[93]. ومثل اللغة، يتجلّى السّوق كمنظومة قواعد لاواعية تحكم العلاقات بين الأشخاص تلقائياً[94]. وحتّى عهد قريب، كان الاقتصاد السياسي قد عرّف من خلال موضوعه (إنتاج السلع الماديّة وتبادلها). وتمثّلت محاولة التّوسّع الأولى في إدراج كلّ ظواهر تخصيص الموارد النّادرة في هذا الموضوع، ولكن كان خصّص كلّ شيء فيها تقريباً، وبذلك اتّخذ الاقتصاد هيئة العلم الكلّي مجازفاً بفقدان صدقيّته. وبالإضافة إلى ذلك، أنجزت خطوة حاسمة عندما اعتبر بعض علماء الاقتصاد أنّ علمهم لم يكن يتميّز بموضوعه وإنّما بمنهج تحليله الذي كان يمكن تطبيقه بكلّ مشروعيّة على كلّ جوانب الحياة البشريّة، بالإضافة إلى جوانب العلوم الاجتماعيّة الأخرى. وقد نظّم هذا الموضوع خاصّة "غاري بيكر"[95] الذي توّجت أعماله بجائزة نوبل في الاقتصاد سنة 1992.

---

(93) انظر: J-C. Perrot, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique* (*XVII*e*- XVIII*e *siècle*) (Paris: EHESS, 1992), p. 335.

(94) إنّ قياس تبادل الكلمات وتبادل الأموال، الخاصّين كليهما بالنوع البشري، هو منهج سبق أن استعمله آدم سميث، (انظر: المصدر نفسه، ص 333. الذي يؤكّد على قدم التقريب بين اللغة والعملة لدى المفكرين مثل لوك أو هيوم أو تورغو أو كوندياك).

(95) انظر: G. S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior* (Chicago: University of Chicago Press, 1976).

وحسب "بيكر" يقوم التحليل الاقتصادي على ثلاث حقائق مقرّرة يمكن أن نستنتج منها عدّة نظريات في السّلوك البشري، وهي مبدأ تحقيق الحدّ الأعظمي وتنظيم السّوق الذاتي واستمرار الميول البشريّة[96]. وعلى غرار التحليل البنيوي، لا يفترض التحليل الاقتصادي أن يكون الناس مدركين لما يحدّدهم. وكان آدم سميث قد أشار من قبل إلى أنّ الإنسان "تقوده يد خفيّة لتحقيق غاية ليس لها علاقة بمقاصده؛ وما هو بالأمر المضرّ بالمجتمع أن لا تنتمي هذه الغاية البتّة إلى هذا المقصد"[97]. فقوانين السّوق (حقائق مقرّرة ونظريات : قانون العرض والطّلب ومبدأ تحقيق الحدّ الأعظمي من المنافع. . . إلخ) تطبّق خارج وعي البشر، وبغضّ النّظر عن عقلانيّة أو لاعقلانيّة سلوكهم[98]. هكذا يبدو أنّ للتحليل الاقتصادي خصائص إرشادية معادلة، على الأقلّ، لتلك الممنوحة إلى البنية في التحليل

---

(96) انـظـر : "*The Combined Assumptions of Maximizing Behavior, Market Equilibrium, and Stable Preferences, Used Reflentlessly and Unflinchingly, Form the Heart of the Economic Approach* [...] *They are Responsible for the Many Theorems Associated with this Approach.*" (G. S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, p. 5)

(97) انـظـر : A. Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, [1re éd. 1776] (Paris: Gallimard, 1976), cité par J.-C. Perrot, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique* (*XVIIe- XVIIIe siècle*), p. 335,

وبالنسبة إلى غاري بيكر "لا تفترض المقاربة الاقتصاديّة أن تكون وحدات القرار تعي بالضرورة جهودها في الأداء الأقصى أو قدرتها على الصياغة، أو عند العجز، على الوصف بشكل إخباري، الأسباب التي تبرر خضوع تصرّفاتها لنماذج آليّة"

("*The Economic Approach Does not Assume that Decisions Unitsare Necessarily Conscious of their Efforts to Maximize or Can Verbalize or Otherwise Describe in Any Informative Way Reasons for the Systematic Patterns In their behavior*", Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, p. 7.

(98) المصدر نفسه، ص 153 وما يليها.

الاجتماعي[99]. فهي تسمح فعلاً بكشف دوافع السلوك البشري العميقة في كلّ مجالات وجودهم وتجيز الأمل في العثور، في آخر المطاف، على نظام من القواعد يظهر هذه الأنماط من السلوك. و"يمكن اعتبار كلّ سلوك بشريّ كحدث يشرك عملاء يعظّمون من فائدتها، وذلك انطلاقاً من مجموعة ثابتة من الخيارات، ويجمعون حزمة مثلى من المعلومات، وكذلك متضمَّنات أخرى على مستوى أسواق متنوّعة. وإذا كان هذا الاقتراح صحيحاً، فإنّ المقاربة الاقتصاديّة تكون بذلك قد وفّرت إطاراً موحّداً في فهم السلوك البشري، الذي طالما حظي باهتمام بنثام، وكونت، وماركس وغيرهم من الباحثين، ولكن من دون جدوى"[100]. هكذا محّص بيكر وفق متطلّبات السّوق جميع مظاهر الحياة الإنسانيّة (السياسة والقانون والزواج والإنجاب وتربية الأطفال والعلاقة بالزمن. . . إلخ). ففي ما يتعلّق بالزواج مثلاً، يسلِّم بيكر بوجود سوق خاصّة بالقِران يتنافس فيها المؤهلون للزواج (أو أولياؤهم). كما يفسّر بالقوانين المتبعة في هذه السّوق الخيارات التي يقوم بها الأفراد[101]. وتكمن أهميّة نظريّة

---

(99) "تحدّد الأسعار وأدوات السوق الأخرى إسناد الموارد النادرة في المجتمع وهي بذلك تلزم الرغبات وممثلي الشركات وتنسّق بين أعمالهم. وفي المقاربة الاقتصاديّة، تؤدّي الأدوات المذكورة أغلب إن لم نقل جميع الوظائف المعهودة إلى البنية في النظريات الاجتماعي"، المصدر نفسه، ص 5.

(100) انظر: "*All Human Behavior Can be Viewed as Involving Participants Who Maximize their Utility, from a Stable Set of Preferences and Accumulate an Optimal Amount of Information and Other Inputs in a Variety of Markets. If this Argument is Correct, the Economic Approach Provided a Unified Framework for Understanding Behavior that Has Long Been Sought by an Eluded Bentham, Comte, Marx, and Others*",

المصدر نفسه، ص 14.

(101) المصدر نفسه، ص 205 وما يليها. كذلك تحليل الإجرام يمكن تناوله من حيث =

بيكر في أنّ أنموذج السّوق يعمل، بأسمى درجة من النقاء، كمنهج لكشف نظام قواعد يفترض أن يتحكّم في السلوك البشري كلّه. وإنّ التأثير الذي أحدثه هذا الأنموذج كان ولا يزال هائلاً ليس فقط على مستوى وسائل الإعلام التي تنشر هذا التعلّيم الاقتصادي أو داخل مؤسسات الاتحاد الأوروبي أو الهيئات الدولية التي تسعى إلى منح ذلك التعليم قوّة قانونيّة، وإنّما في العلوم الاجتماعيّة وحتّى لدى رجال القانون[102].

ينتسب اليوم إلى هذا الأنموذج عدد من الأنظمة التفسيريّة المطروحة خارج مجال الاقتصاد. وهذا هو الحال في فرنسا مع علم اجتماع بيار بورديو الذي يبدو فيه مفهوم "الحقل"، هو أيضاً، كنظام قواعد تفسّر سلوك البشر. أجل إنّ فكرة الحقل تنوّه على الأرجح بعلم الفيزياء، ولا يتردّد بيار بورديو ذاته في القول إنّه يعتبر الأفراد

= التكاليف/ المزايا بالنسبة إلى الدولة وإلى المنحرف في آن، بصرف النظر عن كلّ اعتبار نفسي اجتماعي (المصدر نفسه، ص 39 ما يليها). أمّا على الصعيد السياسي، فيمكن تحليل الناخبين كسوق يتنافس من خلالها رجال السياسة (المصدر نفسه، ص 34 وما يليها). ويمكن تفسير تطور الخصوبة التي يكتفي بملاحظتها علماء النمو السكّاني، يمكن شرحها بواسطة التحليل الاقتصادي بما أنّنا نكشف وظيفة المنفعة التي تحفّز أولياء الجانحين (المصدر نفسه، ص 171 وما بعدها).

(102) مذهب قنّنته في البلدان الأنجلوسكسونيّة حركة "القانون والاقتصاد" (انظر خاصة: R. A. Posner, *Economic Analysis of Law*, 5e éd. (New York: Aspen Law and Business, 1998),

انظر باللغة الفرنسيّة التحليل النقدي الذي قام به (مع قائمة مراجع ثريّة): M. Fabre-Magnan: *De l'obligation d'information dans les contrat: Essai d'une théorie* (Paris: LDGJ, 1992), no. 66 sq., pp. 57 sq.; *Les obligations*, thémis (Paris: PUF, 2004); colloques d'Aix-en-Provence et Corte, *L'analyse économique du droit*, actes dans: *Droit prospectif* (Paris: Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1987), et E. Mackaay, "La règle juridique observée par le prisme de l'économiste, une histoire stylisée du mouvement de l'analyse économique du droit," *Revue internationale du droit économique* (1986).

" "كجزيئات" واقعة تحت تأثير قوى الجاذبيّة والتنافر. . . إلخ، كما هو الحال في حقل مغناطيسي"[103]. غير أنّ الأمر المهمّ هو أنّ مجمل المقولات الفكرية تنحدر من الاقتصاد (رأس المال، السّعر، المصلحة. . . إلخ). وداخل حقل واحد[104]، كما يقول، "هناك أمر واحد، فقط يجب عليه أنّ يحدّد ماهية الحقل وحدوده، وأن يضبط أنواع رأس المال الفاعلة والحدود التي تتجلى فيها تأثيراتها"[105]. وإنّنا نستعمل غالباً مفهوم السّوق من دون أن نتمكّن دوماً من تمييزه بوضوح عن الحقل. هكذا، مثلاً، "العائلة والمدرسة تعملان بشكل غير منفصل،وكأماكن تتشكّل فيها، عن طريق الاستعمال ذاته، مهارات تعدّ ضروريّة في وقت من الأوقات، وكأماكن أيضاً يتشكّل فيها ثمن هذه المهارات، أي كالأسواق"[106]. وبنالطريقة نفسها يفصل العالم بين سوق الزواج وسوق المقتنيات الرمزيّة وسوق السلع الثقافيّة والسّوق العالميّة. . . إلخ[107]. وفي هذه الأسواق أو الحقول، يراهن الأفراد على ثلاثة أنواع من رأس المال: رأس المال الاقتصادي ورأس المال الثقافي ورأس المال الاجتماعي. وأمّا في ما يتعلّق بسلطة الدولة، فهي

(103) انظر: P. Bourdieu, *Réponses* (Paris: Seuil, 1992), p. 82.

(104) يعرف الحقل بأنّه "شبكة أو شكل من العلاقات الموضوعيّة بين مجموعة مواقف. وتحدّد هذه المواقف موضوعياً من حيث وجودها ومن حيث القرارات التي تفرضها على من يشغلها، سواء كانوا وكلاء أو مؤسسات، بفعل وضعهم الحالي أو الافتراضي داخل بنية توزيع مختلف أنواع النفوذ (أو رأس المال) موضوع الرّهان في الحقل، وفي الآن ذاته بفعل العلاقات الموضوعيّة مع المواقف الأخرى (هيمنة، تبعيّة، تناظر. . . إلخ)" (المصدر نفسه، ص 73).

(105) المصدر نفسه، ص 74.

(106) P. Bourdieu, *La distinction: Critique sociale du jugement* (Paris: Minuit, 1979), p. 93.

(107) انظر كل هذه المفاهيم الموضوعة في: المصدر نفسه.

"كناية عن رأس مال متعاظم قادر على ممارسة نفوذ على أصناف رأس المال الأخرى، وبخاصة أسعار الصرف في ما بينها"[108].

وعلى الأرجح، يمكن الاستعاضة عن كلمة "سوق" في المعنى الواسع الذي استعمله بيكر - بكلمة "حقل"[109]، وذلك من دون إلحاق ضرر كبير بعمل بيار بورديو، وبالمعنى الواسع الذي وردت فيه عند بيكر. فإنّ بورديو يمنح، في الواقع، المفاهيم المستمدّة من التحليل الاقتصادي بُعداً عاماً. فحسب بورديو، "لا يقتصر، بشكل متصنّع، علمٌ عام يتعلّق باقتصاد الممارسات على ممارسات اجتماعيّة معترَف بأنّها اقتصاديّة"؛ إذ عليه أن "يحاول فهم رأس المال، باعتباره "طاقة فيزياء اجتماعيّة"، في كل أشكاله، ويكتشف القوانين التي تنظّم تحويلها من صنف إلى آخر"[110]. و هنا أيضاً، يجب أن يسمح توسيع هذا المنهج على الممارسات الاجتماعيّة كافة باستخراج القوانين العامّة التي تحرّك الناس من دون علم منهم: "هناك قوانين عامّة متعلّقة بالحقول، وهي حقول مختلفة اختلاف الحقل السياسي والحقل الفلسفي والحقل الديني، ولها قوانين عمل ثابتة (وهذا ما يجعل مشروع وضع نظريّة عامّة أمراً رشيداً...)"[111]. وتنبثق هذه

---

(108) Bourdieu, *Réponses*, p. 90.

(109) يدافع بورديو عن نفسه ضدّ اتهامه بالاقتصادويّة قائلا إنّ الشيء الوحيد الذي يتّفق فيه مع الأرثوذكسيّة الاقتصاديّة هو "عدد معيّن من الكلمات" (المصدر نفسه، ص 94). إلاّ أنّ هذه الإجابة لم تقنع بما يكفي؛ إذ يمكن الرد عليه بالنقد الذي يوجّهه هو نفسه إلى استعمال الفلسفي للغة "كمجموعة من لغات فردية لها تقاطعات جزئيّة لا يمكن أن تستعمل بتطابق إلاّ عن طريق متكلمين قادرين على إسناد كلّ كلمة إلى نظام تأخذ فيه تلك الكلمة المعنى الذي يعطونها إيّاه" P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques* (Paris: Fayard, 1982), p. 188.

(110) Bourdieu, *Réponses*, p. 94.

(111) انظر: P. Bourdieu, *Questions de sociologie* (Paris: Minuit, 1980), p. 113, (مشدّد عليه في النص)؛ حيث نلاحظ أنّ القانون يظلّ ضامناً لمبدأ العقل...

المرجعيّة من الاقتصاد خاصة من رفض البنيويّة، التي يؤاخذها عالم الاجتماع على تجاهلها علاقات النفوذ المستخدمة في الممارسات اللغويّة: "فالقواعد اللغويّة لا تعرّف المعنى إلاّ جزئياً، وفي العلاقة بسوق معينة يتمّ تحديد معنى الخطاب بالكامل"[112]. ويؤدّي هذا النقد، بالأحرى، إلى اقتراح "أنموذج إنتاج وتبادل لغوي بسيط كعلاقة بين المظاهر اللسانيّة والأسواق التي تعرض فيها منتجاتها"[113].

وبالطبع، لم يكن بورديو، وهو معاصر لغاري بيكر، تلميذاً له، وأهدافها لم تكن متشابهة؛ إذ كان أحدهما يسعى إلى كشف العلاقات الجماعيّة الهيمنة، بينما كان الآخر مهتّماً بتحديد السلوكيات الفرديّة. غير أنّه، ومع الاختلاف الشديد بينهما، فإنّ أعمالهما تستمدّان جزءاً من قوّتهما من العناصر الصاقلة الخاصة بأنموذج السوق، الذي يقصي كلّ القواعد التي يزعم الناس أنّهم يتصرّفون وفقها، ويحتفظ بتلك التي يشمئزّون من الاعتراف بها، ألا وهي البحث عن مصلحتهم بفهمهم الجيد (أو السيّئ)[114].

هكذا تبدو اليوم كلّ من البنية اللغويّة والسوق بمثابة المرجعيتين اللتين تنظم العلوم الإنسانيّة حولهما بحثها عن القوانين الخفيّة التي

---

(112) انظر: Bourdieu, *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*, p. 15,

(مشدّد عليه من طرفنا).

(113) المصدر نفسه، ص 14. (مشدّد عليه من طرفنا).

(114) إنّ كونيّة البحث عن المصلحة الفرديّة هو الذي كان يؤسّس فكرة القانون في مدرسة الفاكيا (Fa-Kia)، هو صيغة متشائمة من النفعيّة الغربيّة في القرن الثامن عشر. انظر: Vandermeersch, *La formation du légisme: Recherche sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne*, pp. 219 sq.

تسيّر الشؤون البشريّة. وكلتاهما توفّر أنموذج نظام من القواعد **أ)** ليس بحاجة لأن يعترف به حتّى يكون ناجعاً **ب)** قادر على أن ينتظم بذاته **ج)** مفسح المجال إلى المبادرة الإنسانيّة **د)** يخضع تلك القواعد لقرارات حتميّة صادرة عن مشرّع سواء أكان مشرّع اللغة، الذي تحدّث عنه أفلاطون في ما مضى في كتابه[115] (*Cratyle*)، لـ آدم سميث[116]. وتبرز اليوم أصناف من الفكر في العلوم الاجتماعيّة، مثل مفهوم الشّبكة[117]، وهي أنماط هجينة قوامها السوق والبنية. **اليد الخفيّة**

فكيف لنا أن نُدرج القوانين الوضعيّة وقوانين الحقوق ضمن هذا المشهد؟ في ذهن رجال القانون، مثلما هو الشأن في ذهن العلماء، لا يتّخذ قانون معيّن معنى إلاّ إذا ما ربطناه بنظام من القواعد التي ينتمي إليها. وكما هو الحال في العلوم الاجتماعيّة، فإنّ طبيعة هذا النّظام وتعيينه يمثّلان موضوع مجادلات علميّاً[118]. وقد أصبحت لنظريّة كلسن في القانون، نسبة إلى هانس كلسن، وهو رجل قانون

---

(115) المصدر نفسه.

(116) تجتمع فيه كلّ صفات إله خفي. انظر: Perrot, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique* (*XVII^e- XVIII^e siècle*), pp. 333 sq.,
هذه الفكرة التي تدعم وجود الإله الخفي أي المشرّع الباطني سيد قواعد الإنسانيّة التحتيّة، يبدو أنّها قد حلّت محلّ المشرّع السماوي في ذهن العديد من العلماء.

(117) انظر: M. Castells, *The Rise of the Network Society* (Oxford: Blackwell, 1996), trad. fr. *La société en réseaux* (Paris: Fayard, 1998); G. Teubner, "The Many-Headed Hydra: Networks as Higher Order Collective Actors," in: J. McCahery, S. Picciotto and C. Scott, *Corporate Control and Accountability* (Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. 41 sq.; F. Ost et M. van de Kerchove, *De la pyramide au réseau? Pour une théorie dialectique du droit* (Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 2002).

(118) لاطلاع شامل وجيّد انظر: S. Goyard-Fabre, *Les fondements de l'ordre juridique* (Paris: PUF, 1992).

أميركي باعتباره نظام قواعد منطقياً، قيمة الأنموذج، كما صارت موضوع تدقيقات كثيرة[119]، لاسيما مع نظريّة تنظيم الشبكة التي حلّت لغز القاعدة الكبرى (Grundnorm)، وذلك بغلق نظام القواعد على ذاته[120]. إنّ المفهوم الأدواتي للقانون، وفق التوسّع الذي شهده اليوم على خطى النقد الماركسي، يعترف هو أيضاً بالقانون بناء على إدراجه في نظام معياري[121]. ويتجلّى مبدأ الارتياب من خلال التفوّق الممنوح إلى قواعد الإجراء (التي تفتح مجال الحلول والمبادرات الفرديّة) على القواعد الجوهريّة[122]. واستناداً إلى هذه النزعة الإجرائيّة، فإنّ القانون يرسم إمكانات بمقدور العقد وحده تفعيلها.

---

(119) وهــو الحــال عــنــد، H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1961), trad. fr. *Le concept de droit* (Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1976).

(120) إنّ مفهوم مجهود البقاء الذاتي المستوحى من علم الأحياء ومن التحكّم الآلي يصلح لتحديد نظام مغلق قادر على إنتاج مكوّناته والحفاظ عليها ذاتياً. وهذا المفهوم رئيس في علـم الاجـتـمـاع لـدى نـيـكـلاس لـوهـمـان، انـظـر: Niklas Luhmann, *Soziale System: Grundriß einer allegemeinen Theorie* (Francfort: Suhrkamp Verlag, 1984), كان قد طوّره بالخصوص في المجال القانوني غونتبر توبنير انظر: Gunther Teubner: *Recht als autopoietisches System* (Francfort: Suhrkamp Verlag, 1989), trad. fr. *Le droit, un système autopoiétique* (Paris: PUF, 1993), et *Droit et réflexivité: L'autoréférence en droit dans l'organisation* (Paris: LGDJ, 1994).

(121) فرنسا على وجه الخصوص. ويدافع أ. جامو على "تصوّر أدواتي للمعياريّة القانونيّة" الذي يعتبر القانون قولاً، بفعل إدراجه في مجموعة تعد معياريّة اجتماعيّة، يؤدّي وظيفة أنموذج تقييم وأداة قيس العمل، انظر: "La règle de droit comme modèle," *Rec. Dalloz* (1990), chr. pp. 199 sq.

(122) انظر بالخصوص تأثيرات أعمال هابرماس لدى رجال القانون انظر: *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurtheorie des Rechts und des democratischen Rechtsstaats* (Francfort: Suhrkamp Verlag, 1992), trad. fr. *Droit et démocratie* (Paris: Gallimard, 1997) ou de John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard, 1971), trad. fr. *Théorie de la justice* (Paris: Seuil, 1987).

غير أنّ الأمر الذي يتقاسمه كلّ أولئك الذين يدّعون اليوم العمل من أجل "علم القانون" هو طرد كلّ اعتبار للقيم التي تؤسّس المعايير التي يدرسونها من دائرة ذلك العلم. وقد كتبت سيمون فايل في هذا الصدد : "القيمة هي أمر نقبله من دون شرط؛ ذلك أنّ حياتنا في كلّ لحظة تتوجّه فعلاً حسب منظومة قيم؛ وفي الوقت الذي توجّه فيه هذه المنظومة حياة معيّنة، فإنّ قبولها غير خاضع لشرط، ولكنّه مقبول بكل بساطة. وبما أنّ المعرفة مشروطة، فالقيم ليست قابلة لأن تُعْرف؛ غير أنّنا لا نستطيع التخلّي عن معرفتها لأنّ في ذلك تخلّياً عن الإيمان بها، وهو أمر مستحيل، لأنّ الحياة البشريّة لا يمكن أن تكون غير موجّهة. وهكذا يكمن تناقض(123) في صميم البشريّة". وهذا التناقض هو محرّك الفكر القانوني. فمن جهة، تبدو طبيعة القانون الدغمائيّة غير قابلة للجدل؛ ولكن، من جهة أخرى، نلاحظ أنّ القانون ينبثق عن حضارة وضعت المعرفة العلميّة في صميم نظام القيم. فرجال القانون الذين يزعمون إدراج دراسة القانون في مجال "قوانين العلم الحقيقيّة" يرفضون الإضطلاع بمسؤولية هذا التناقض. وهكذا كتب ميشال تروبر لكي نصف القانون المعمول به، فإنّ معرفة القيم التي تقوم عليها القواعد أمر لا يهمّ البتّة. إنّ الفيلسوف الوضعيّ يقنع، إن صحّ القول، بإثبات "أنّ اليهود، حسب القانون المعمول به، تمّ إقصاؤهم من الوظيفة العموميّة". وهذا المسلك لا يسمح ""بتفسير" القانون ولا بتحديد كيفية تأويل تلك القاعدة ولا تطبيقها في هذا الوضع الملموس أو ذاك. لكن هذه المسائل تهمّ الممارسة القانونيّة فقط وليس علم القانون [...]. وحتّى نقول الأشياء بأسلوب فظ، نعتبر أنّ علّة

---

(123) انظر : S. Weil: "Quelque réflexions autour de la notion de valeur," [1941], dans: *Oeuvres*: (Paris: Gallimard, 1999), p. 121.

القانون ليست هي القانون ولا الحق؛ لا بل إنّها ليست داخل الحق ولكنّها خارجه"[124].

يمكن التعرّف، إذاً، إلى "علم القانون" باعتباره يحظر التساؤل عن الأشياء المعقولة (وغير المعقولة) في القانون. فالحجّة على القدر نفسه من الإقناع الذي يصوغه التّقني، ذاك الذي قد يزعم أنّ علم الأشياء التقنيّة يمنع التّساؤل عن فائدة هذه الأجسام وعن الغايات التي صنعت من أجلها. هنا، نلمس من جديد، وفي شكل متطرّف بفعل الادّعاء العلمي[125]، وضعاً، والحق يقال، قديماً لدى رجال القانون، يتمثّل في إحالة معقوليّة القوانين إلى الآخرين دوماً. "يوجد كلّ شيء في جسم القانون"؛ هكذا كتب قديماً أكورس، وهو الرّائد في إعادة اكتشاف القانون الروماني إبّان العصور الوسطى، والذي كان يجيب بالنفي عن السؤال التالي: "هل على رجل القانون أن يدرس علم اللاهوت؟"[126]. بالتأكيد، لا يطمح اليوم علم القانون

---

(124) Troper, "La doctrine et le positivisme", في ما يتعلّق بمقال لدانيال لوشاك، انظر: D. Lochak [et al.], *Les usages sociaux du droit* (Paris: PUF, 1989), p. 291.

(125) أعلى بقليل في نفس المقال (ص 290) يرى أستاذ نظريّة القانون هذا أنّه من اللحظة التي يدعي فيها رجل القانون تأويل النصوص وبالتالي الرجوع إلى "علة القانون" فإنّه يتّخذ لنفسه موضعاً "معارضاً للفلسفة الوضعيّة"، وبذلك يكون رفض التأويل العلامة المميّزة لعلم القانون. الفرضيّة صحيحة (التأويل ليس علماً بمعنى العلوم)، ولكن الخلاصة المعياريّة التي تستنتج (على رجل القانون العالم أن يرفض التأويل) خاطئة؛ فمن خلال هذه الفرضيّة، الخلاصة الوحيدة التي يمكن أن نخرج بها هي بالأحرى أنّ القانون، بانتمائه إلى معارف التأويل، ليس علماً من العلوم الوضعيّة ولن يكون كذلك.

(126) انظر: "Omnia in corpore iuris inveniuntur," cité par: Legendre, *La 901ᵉ Conclusion*: *Etude sur le théâtre de la raison* p. 409,

يجيب اليوم معظم أساتذة القانون بطريقة أكورس نفسها عن السؤال "هل يجب على رجل القانون أن يتعلم الاقتصاد أو علم الاجتماع أو علم النفس أو الأنثروبولوجيا؟". وقد قامت كليات الحقوق منذ نهاية القرن التاسع عشر بطرد كل ما يمتّ بصلة إلى هذه المعارف.

إلقاء مسألة أسس القانون على علم اللاهوت، ولكن يعتزم تكليف العلوم الأخرى بها، وخصوصاً علم الأحياء والعلوم الاجتماعيّة.

ومن منظور العلوم الاجتماعيّة، تجد القوانين الوضعيّة تفسيرها داخل نظام القواعد الذي يكشف البحث العلمي عن وجوده الخفي. سيَعُدّ عالم الإناسة البنيوي القانونَ الوضعي كشاشة ترتسم عليها العقائد، ولكنّها تخفي بنية المجتمع العميقة. أمّا عالم الاقتصاد، فسيحلّله كأداة تصرّف تتوقّف نجاعة استعمالها على مدى تناسبها مع قوانين السوق؛ وأما عالم اجتماع الحقول، فإنّه يرى فيه أداة هيمنة رمزيّة، يجب تحليلها ضمن منطق الحقل القانوني(127). وكما لاحظ ذلك بيار لوجاندر، فإنّ الشرعنة العلميّة تأخذ، هكذا، بنيوياً مكان الدغمائيّة(128). ولكن تنشأ صعوبات عدّة حين نذيب القانون الوضعي في علم يبيّن القوانين الحقيقيّة للبشريّة. وفي هذا المسار، فإنّنا لا نفقد فقط مفهوم صاحب الحق (مختصراً في وضعيّة جسيم اقتصادي أو خطابيّ)، بل نُقوّض أيضاً فكرة العدالة التي يُرجِع إليها عادةً وعيُ النّاس الزائف للقانون؛ وبعبارة أخرى، فإنّنا ننفتح على علم من دون ضمير (وهو كما نعرف، منذ رابليه، سبب تدمير الرّوح. . .) من شأنه أن يبرّر أكثر الأعمال إجراماً.

فعلامَ سنقيم، إذاً، أفكار العدالة والتكافل بعد أن نكون قد ألغينا فكرة الحق؟

إنّ بيكر، الذي يبرز برهانه كما وعد، من دون شفقة ولا تردّد،

---

(127) انظر: P. Bourdieu, "La force du droit: Eléments pour une sociologie du champ juridique," *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 64 (1986), pp. 5 sq.

(128) انظر: P. Legendre, *Sur la question dogmatique en Occident* (Paris: Fayard, 1999), p. 246.

لا يخفي صعوبة الأمر. كيف لنا أن نبرّر الغيريّة في عالم يحرّكه السّعي وراء المصلحة الفرديّة ؟ يتناول بيكر هذه المسألة في الفصل الأخير من كتابه الذي يحمل عنوان **الغيريّة والأنانية والقدرة الجينيّة : الاقتصاد وعلم الاجتماع البيولوجي**(129). وبالنسبة إليه، تكمن الإجابة في قوانين المورثات فالغيريّة تجاه النظراء هي شرط بالنسبة إلى عدّة أجناس، ولذلك وقع اختيارها جينيّاً؛ وما يصحّ في وضع الحيوان، فإنّه يستقيم وجوباً في وضع الإنسان(130). وقد توصّل بيكر، وبعده العديد من خبراء الاقتصاد المعاصرين، وبطريقة مختلفة تماماً عن تلك التي اعتمدها ليفي ستراوس، إلى البحث من جهة علم جينات قوانين السلوك البشري الأخيرة(131). ويبدو أنّ عديد المؤلّفين يسلكون اليوم

---

(129) أشكر بوب هانكي (مركز البحوث في علم الاجتماع/ برلين) على لفت انتباهي إلى هذه المادة.

(130) لنؤكد في معرض الحديث على مغالطة المركزيّة البشريّة الكامنة وراء هذه الأطروحة: فلتوضيح عالم الحيوان نبدأ بعرض أنماط فكرية صادرة عن التجربة البشريّة (هنا الغيريّة)؛ ثمّ نستنتج أنّ الإنسان والحيوان ينصاعان للقواعد السلوكية نفسها. إن توسط اللغة، وهو الأمر الخاص بالتجربة الإنسانية، يختفي في هذه اللعبة التي تسلي قطّي (بالرغم من أنانيته) لو كان بمقدوره، أن يتكلم! لقال إن هذا النوع من الانحراف يعبر عن غباء كبير عن القطع الذي يتبين في معالجتنا للرموز بين الحيوان والإنسان، قطع أوضحه علماء البيولوجيا أنفسهم، انظر الأعمال التأسيسية لـ: A. Leroi - Gourhan, *Le geste et la parole* (Paris: Albin Michel, 1964), t. II: *La mémoire et les rythmes*, pp. 20 sq., et T. Deacon, *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and The Human Brain* (New York: W.W. Norton, 1997).

(131) "إنّ مقاربة علماء الأحياء الاجتماعيّة مألوفة بشكل كبير لدى الاقتصاديين بما أنّهم يعتمدون على المنافسة وعلى تخصيص موارد محدودة. كالغذاء والطاقة. مثلاً على التكيّف الفعّال مع البيئة، وعلى مفاهيم أخرى يستعملها الاقتصاديون"، انظر: Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, p. 283,

إنّ علاقة العلوم الاجتماعيّة بعلم الأحياء سبق أن أكّدها أوغست كونت قائلاً: "إنّ دراسة المجتمع المنهجيّة تتطلّب معرفة مسبقة بالقوانين العامّة للحياة".ولكن بالنسبة إليه فإنّ علم الأحياء يجب ألاّ يدرس الحياة إلا في إطار ما توفّره من أشياء مشتركة لجميع البشر الذين =

هذا المنزلق. ورغم تحفّظ بعض علماء الأحياء على علم الاجتماع البيولوجي، فإنّهم يرسون اليوم نظريّة التطور الأنثروبولوجية التي قد تُرجع إلى بيانات جينيّة كونيّة (غير مرتبطة "بعِرق" معين) عدّةَ استراتيجيات تأقلم (وليست تصرفات محدّدة)[132].

وبالتوازي، ظهر تيار فكري يسعى إلى تركيز اليسار السياسي على أسس داروينية، وذلك باعتبار أنّ جزءاً من الطبيعة البشريّة (مثل معنى التسلسل الهرمي) يتحدّد وراثيّاً ولا يمكن تغييره ثقافيّاً[133]. وإزاء الداروينيّة الاقتصاديّة، التي تعتمد اليوم على تبرير مبدأ البقاء

= يتمتّعون بها [...] ولا يمكنه إلا رسم دراسة الإنسان الفعليّة بشكل عام، انظر: (Comte, *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle*, p. 96).

لهذا، فإنّه يجب الحذر من تشويه أفكار "كونت" الذي لم يكن يجهل الأسس الدغمائيّة التي يقوم عليها الإنسان والمجتمع والتي لا تزال فكرة "دين البشريّة" هي الوحيدة فيها التي تقاوم اليوم مذهب العلميّة في الغرب لاسيما من خلال دغمائيّة "حقوق الإنسان" (انظر أدناه الفصل السادس من هذا الكتاب).

(132) انظر مثلاً ر. داوكينز (R. Dawkins, *Le gène égoïste* (Paris: O. Jacob, 1996),

"الذي يعتبرنا آلات للبقاء على قيد الحياة. بشراً "آليّين" مبرمجين (روبوتات) بطريقة اعتباطيّة للحفاظ على الجزيئات الأنانية المعروفة باسم المورّثة (الجينة)" (المصدر المذكور، ص 7)؛ انظر أيضاً: M. Ridley, *The Origin of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation* (New York: Viking Press, 1997); J. Barkow, L. Cosmides and J. Tooby, eds., *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1992),

أشكر إيفا جابلونكا، أستاذة علم الأحياء في جامعة تل أبيب على كل المعلومات التي أمدّتني بها بشأن هذا الموضوع. في فرنسا، إن قضيّة الإنسان الآلي معروفة أكثر بخاصيات "الإنسان العصبوني"، وذلك حسب جون بيار شانجو، وهو الرئيس السابق للجنة الوطنيّة للأخلاقيات. وللحصول على نقد خاص بهذا الفكر الآلي، انظر: Thuillier, *La grande implosion*, et spéc. pp. 447 sq.

(133) انظر: P. Singer, "Evolutionary Workers' Party," *The Times Higher*, vol. 15 (mai 1998), p. 15.

للأقوى (يختار السوق من هم الأنسب، وإذاً، الأفضل)، توجد، في المقابل، محاولة لإرساء داروينية تطوريّة (اليسار الدارويني) تعدّل فكرة العدالة الاجتماعيّة وفق بيانات علم الوراثة. وتكمن الطريقة الوحيدة التي تضمن عدم الابتعاد عن مثل هذه الأفكار في التوسّل بالوظيفة الأنثروبولوجيّة للقوانين البشريّة، وهذا يعني الاعتراف بمكانة القانون المناسبة في بناء الهويات الفرديّة والجماعيّة.

وفعلاً، ما إن يتحرّر النشاط الاقتصادي من القوانين للدول الوضعيّة، ويُظن أنه يجسّد السّوق أو قوى علم الأحياء غير الشخصيّة، فإنّه يحمل في ذاته بذور التصوّر الشمولي المتعلّق بالقانون. وهذا التصوّر، مثلما أحسنت توضيحه حنّة أرندت، عرّف كما يلي: "بزعمه الصعود إلى مصدر السلطة، الذي استمدّت منه القوانين الوضعيّة أكبر شرعيتها، فإنّه يسعى إلى التخلص من قانونيتها السّخيفة، وهو مستعد للتضحية بالمصالح الحيويّة، لأيّ كان، تحقيقاً للقوانين التي تفوق طاقة البشر والمفروضة عليهم"[134]. وهكذا، تدفع العقيدة الاقتصاديّة السّائدة اليوم إلى اعتبار الناس، في أسوأ الأحوال، تكلفة ينبغي تقليصها، وفي أحسن الأحوال، رأس مال بشري" يجب إدارته، أي أنه مورد يخضع استغلاله إلى قوانين كونيّة تفرض على الجميع[135]. إنّ مديري الأعمال المكلّفين "بتقليص عدد

(134) انظر: Arendt, *Le système totalitaire*: *Les origines du totalitarisme*, pp. 205 sq.

(135) للحصول على تحليل المدوّنة الاقتصاديّة المعتمدة لدى البنك العالمي أو صندوق النقد الدولي، انظر: M. Michalet, *La régulation sociale*: *Le rôle des organisations européennes et internationales* (Paris: Institut D'études Politiques de Paris, 23-24 mai 1997), actes publiés par la Fondation nationale des sciences politiques; J. Stiglitz, *Globalization and Its Dicontents* (New York: W.W. Norton, 2002), trad. fr. sous le titre (inutilement racoleur) *La grande désillusion* (Paris: Fayard, 2002).

العمّال" في المؤسسات يمثلون أدوات هذه القوانين البسيطة، ويُحكم على أدائهم انطلاقاً من قدرتهم على التغلب على فظاعة الآلام التي ينزلونها بالآخرين[136]. وبالنسبة إليهم، تتمثّل المهنية في المباشرة في التسريع من دون وازع أخلاقي ويكون هذا "التطهير"، مصدراً "لخلق القيم". إنّ هذا الضّرب من المهنيّة كان معمولاً به لدى مديري الأعمال الأوائل في الموارد البشريّة، في إطار اقتصاد معولم؛ والمقصود بهم ضبّاط مراكب الرقيق. فقد كانوا قادرين على أن يساووا في الاعتبار بين حمولة من البشر وحمولة من خشب الأبنوس[137].

إنّ الرغبة في إذابة الحقوق في قوانين العلم تقود إلى طريق مسدود كل الذين يزعمون، بعد ذلك، التنديد بالآثار المدمّرة لما نادوا به هم أنفسهم. ويؤدّي علم الاجتماع الذي مارسه بيار بورديو، ولا مراء في تميّزه، إلى هذا المأزق نظراً إلى أنّه يتناول مسألة الحقوق؛ فكيف يمكن التوفيق مثلاً بين الصيغ التالية : أ) "الدولة

---

(136) هنا يظهر الاهتمام الحديث بمفهوم بساطة السوء الذي استنبطته حنة أرندت انظر: C. Dejours, *Souffrance en France: La banalisation de l'injustice sociale* (Paris: Seuil, 1998), pp. 93 sq,

لقد نقل هذا المحور إلى السينما: J.-M. Moutout, *Violence des échanges en milieu tempéré* ([s. l.]: [s.n.], 2003).

(137) انظر ملاحظة روبيرت هارمس في دراسته لمذكرات كتبها روبيرت دوران، وهو ملازم أوّل على ظهر السفينة تنقل العبيد. "إنّ الأمر الذي يؤثّر في النفس عند قراءة هذه المذكرات هو النبرة المهنيّة والتقريريّة في قصّته. كان يتحدّث عن بيع الرقيق كما لو كان يتحدّث عن بيع براميل من النبيذ أو شحنات من القمح، فعند تأدية واجبه لم يكن يراوده أي إحساس بالخجل أو الازدواجيّة الأخلاقيّة حول رحلته، وإلاّ لما أهدى الحماس الفيّاض إلى "عزّة الله ومريم العذراء". ولم يكن كذلك دوران تاجر رقيق متمرّس، إذ لم يكن له من العمر إلاّ 26 سنة، وكانت تلك أوّل رحلة له إلى أفريقيا"، انظر: R. Harms, *The Diligent: A Voyage Through the Worlds of the Slave Trade* (New York: Basic Books, 2002), p. 5.

هي مفهوم ميتافيزيقي تقريباً ينبغي تحطيمه"[138] ب) "صراعات المثقفين [...] يجب أن تتّجه بالأساس ضدّ تهالك الدولة"[139]. إذا "لم يكن لمفهوم الدولة من معنى سوى الإشارة الاختزاليّة (ولكنّها بهذه الصفة شديدة الخطورة) إلى العلاقات الموضوعيّة بين مواضيع نفوذ (بأصناف مختلفة) يمكن أن تدرج في شبكات مستقرّة نوعاً ما (من التحالف والزبائنية... إلخ)[140]، فكيف يمكننا مقاومة "تدمير حضارة مرتبطة بوجود الخدمات العموميّة وهي تلك المتعلّقة بالمساواة الجمهوريّة في الحقوق، وبالحق في التعليم وفي الصحّة وفي الثقافة والبحث والفنّ وعلى الأخصّ في الشغل"[141]؟ تجنّباً لمثل هذه المفارقات المحرجة، من الأجدر أن نجدّد الصلة بأفضل ما في الموروث السوسيولوجي وبمؤلفين أمثال "موس" الذي لم يكن يدّعي اختزال مسألة القانون في بعض الصيغ الثنائيّة، وإنّما كان على العكس قد تمكّن، من إبراز الوظيفة الأنثروبولوجيّة للدغمائيّة القانونيّة[142]. ولا بد من مشاركة بيار بورديو سخطه من الأسلوب الذي تقاد به، اليوم، الجماهير البشريّة إلى العدم الاجتماعي باسم قوانين السوق، غير أنّ هذا الغضب لا يمكنه أن يقود العمل الفكري ولا أن يقاد به إذا ما تخلّينا عن التفكير في القانون الوضعي بصفته تلك. ولا جدوى من الحزن على تفكّك الدولة الراعية إن لم نمتلك

---

(138) انظر: Bourdieu, *Réponses*, p. 86

(139) انظر: P. Bourdieu, *Contre feux* ([s. l.]: [s. n.], [s. d.]), p. 46.

(140) انظر: Bourdieu, *Réponses*, p. 87، مشدد عليها في النص.

(141) انظر: Bourdieu, *Contrefeux*, p. 31، مشدد عليها في النص.

(142) انظر بخاصة: M. Mauss, "Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne, celle de "moi"," (1938), repris dans: *Sociologie et anthropologie*, 8ème éd. (Paris: PUF, 1983), pp. 331 sq.

الوسائل لتحليل بعدها المؤسسي؛ فالرعاية الاجتماعيّة ليست مبنىً تاريخياً علينا حمايته من إهانات الزّمن؛ هي آلية قانونيّة شديدة التعقيد وفي تطوّر دائم وبقاؤها يتوقّف على طبيعة إدراكنا لها[143].

وعلى نطاق أوسع، يسمح التحليل القانوني باختبار الفرضيّة القائلة إنّ مفاهيم القانون الوضعي وقانون العلوم تسلك مسارات موازية. وقد تأكّدت فكرة قانون العلوم في ذات الوقت الذي تأكّدت فيه فكرة الدولة القوميّة. وحريّ بنا اليوم أن ندرس بتمعّن الطرق التي تتشقق فيها أعمدة الدولة الحديثة والارتباطات الجديدة بين القانون والاتفاقيّة، المعمول بها خصوصاً في حركة الإجرائيّة القانونيّة التي تعدّ تحوّلاً في أنموذج السوق. فالاقتصاديون الجيّدون (أي الذين مازالوا يدرسون ممارسات إنتاج الثروات الماديّة) هم أوّل من عاينوا ذلك؛ فقد لاحظ روبيرت سالي أنّ "الاهتمام المفرط بالإجراءات والخطابات هو نتيجة نماذج ملاحظة مستمدّة من نظريات السوق. وفي أنموذج المجتمع، باعتباره سوقاً معمّمة مكوّنة فقط من معاملات بين الأفراد (أو بين الأطراف الفاعلة طرّاً)، لا يعتدّ فعلاً إلاّ بدرجة أفضليّة الإجراءات التي تنظّم المعاملات. وبافتراض أنّ الأفراد عقلانيون ويؤدّون أدواراً استراتيجية، فإنّ السّياسة العامّة لا تُتصوَّر إلاّ كتنظيم يهدف إلى منع التصرّفات الانتهازيّة. إنّ مضمون التصرّفات الفعلي وما يترتّب عنها من منتجات ماديّة بالمعنى الواسع للكلمة، لا تعني الكثير بالنسبة إلى السلطة العامّة، لأنّها في الأصل تنتمي إلى المجال الخاص وإلى مسؤوليّة الأطراف الفاعلة؛ ونتيجة لذلك، فقدت كلّ وجاهة في الملاحظة"[144].

---

(143) ولكنّنا نعلم اللامبالاة بدراسة الضمان الاجتماعي التي تسود في فرنسا، خصوصاً في كليات الحقوق.

(144) انظر: R. Salais, "La politique des indicateurs: Du taux de chômage aux =

يمثّل قانون الاتحاد الأوروبي أرضيّةً مثاليّةً لدراسة مسار إسباغ النسبية على القانون في نظام قانوني مبنيّ على فكرة "السّوق الموحّدة" ؛ لأنّنا لا نعثر فيه من الوهلة الأولى لا على قوانين ولا على دولة، باستثناء الذين هم تابعون لها. فلأيّ مفهوم نرجع هذا الموضوع القانوني المجهول الهوية: للاتحاد الأوروبي ؟ وفي أيّ صنف ندرج توجيهات المجلس وأنظمته اللاقانونيّة ؟ ليس هذا الموضوع القانوني بدولة ولا بإمبراطورية؛ و إنّه مجرّد منظومة من النصوص[145]؛ ولكنّه نظام يمثّل القانون بالنسبة إلى الدول الأعضاء، ومن مشمولاته اليوم سك النّقود. إنّ الدولة تمّحي بصفتها النقطة المركزيّة لفرض النظام القانوني، غير أنّ القوانين تبقى بعد هذا الزوال. وفي هذه الحالة لا تعدو قيمتها أن تكون نسبيّة ومحلّية؛ لذلك تستمرّ فكرة القانون محافظة على هذه الصّلة (قوانين وطنيّة مدرجة ضمن نظام اتحادي يقوم مقام القانون بالنسبة إليها)، التي تترك مجالاً لتنوّع الأوضاع الوطنيّة (التّوجيهات) المحلّيّة أو المهنيّة[146]. ولا يسعنا إلاّ أن نقوم بمقارنة مع تطوّر الفيزياء الحديثة التي تخلّت هي أيضاً عن تحديد نقطة موحّدة لفرض السببيّة ذات القوانين النسبيّة والقيمة المحليّة فحسب. وهكذا تتأكّد وحدة الفكر الغربي القائمة على تصوّر للقانون يتطوّر على الوتيرة نفسها في مجال الحقوق وفي مجال العلوم. وتتأكّد كذلك القيمة الإرشاديّة في نظريّة نسبيّة القوانين الوضعيّة التي صاغها مونتسكيو، إذ قال في هذا

= taux d'emploi dans la stratégie européenne pour l'emploi," dans: B. Zimmermann et P. Wagner, *Action publique et sciences sociales* (Paris: MSH, 2004).

(145) P. Legendre, *De la société comme texte: Linéaments d'une anthropologie dogmatique* (Paris: Fayard, 2001).

(146) انظر ازدهار الاتفاقيات في قانون العمل: J. Pélissier, A. Supiot et A. Jeammaud, *Droit du travail*, 2e éd. (Paris: Dalloz, 2004), no. 847 sq.

الصدد : "يجب أن تكون متصلة بطبيعة البلد، وبالمناخ المجمّد، أو المحرق أو المعتدل، وبنوعيّة الأرض، وموقعها الجغرافي ومساحتها، ونمط حياة شعوبها، فلاحين أو صيّادين أو رعاة؛ ويجب أن تكون متّصلةً بدرجة الحريّة التي باستطاعة الدستور أن يتحمّلها، وبديانة السكّان وبمشاربهم وبثرواتهم وبعددهم وبتجارتهم وبطرق تصرّفهم. وإنّ لها، أخيراً، صلات في ما بينها وعلاقات بأصولها أيضاً، وبمادّة المشرّع وبنظام الأشياء الذي تقوم عليه. وإجمالاً، يجب أن ينظر إليها من جميع هذه الزوايا"[147]. لقد استوفى هذا القول جسامة مهمّة رجل القانون.

(147) انظر: Montesquieu, *L'esprit des lois*, I, 3, dans: *Oeuvres complètes*, p. 238، (مشدّد عليها في النص). أجاب مونتسكيو ضمنيّاً باسكال ("القانون المضحك" . . . إلخ) الذي لم يكن يستطيع على غرار بعض العلماء اليوم، تصوّر القانون إلا كأمر مطلق.

الفصل الثـــالث

العقد شريعة المتعاقدين

تُربط الثيران من قرونها

والنّاس بأقوالهم

(لويزل، الشرائع المعتادة)

"تكمن قوّة العقود في أصل الحياة الجماعيّة نفسها؛ وعلى مرّ الأزمان، عُدّ واجب الوفاء بالعهد من البديهيات الأساسيّة المنبثقة عن القانون الطبيعي التي دخلت جميع التشريعات"[1]. يندرج هذا التأكيد، الذي قدّمه الفقيه الفرنسي في القانون المدني جوسران، في تقليد قديم يمنح القول المأثور "يجب احترام الاتفاقيات" (Pacta sunt servenda) قيمة المعتقد المفروض على كلّ مجتمع منظّم. وليس هذا المعتقد خاصاً بدول القارة الأوروبيّة؛ فقد كان أيضاً موضوع تآليف لدى كتّاب ينتمون إلى القانون العام، مثل إدّيسون، الذي يقول : "يجوز القول إنّ قانون العقود هو قانوّن عالمي يتلاءم

(1) انــظــر : L. Josserand, "Le contrat dirigé," *Recueil hebdomadaire*, no. 32 (1933).

مع كلّ الحقب والشعوب والأماكن والظروف لأنّه قائم على المبادئ الأساسيّة الكبرى المتعلّقة بالعادل والجائر، التي استُنبطت من العقل الطبيعي، وهي ثابتة وأزليّة"[2].

ومنذ بداية القرن التاسع عشر، لاحظ المؤلّفون الأكثر حرصاً على حياة القانون أنّ العقد، بعيداً عن أن تكون له صفة اللازمنيّة، كان يندرج في تاريخ الحضارات. وفي كتاب مشهور، كان السّير هنري سامرمان يفسّر كلّ تاريخ القانون في الغرب كعبور من النّظام الأساسي إلى العقد، باعتباره شكلاً نموذجياً من الارتباط القانوني[3]. وكان ليون بورجوا يصف الحداثة بما آل إليه العقد فيها، إذ أصبح "قاعدة القانون البشريَّ النهائيّة"[4]. ولم يكن يرى هؤلاء الكتّاب في العقد تجريداً خالداً معلّقاً في سماء الأفكار الأفلاطونيّة، ولكن نتيجة لا محيد عنها لتطوّر تاريخي يخلّص النّاس من أشكال الخضوع إلى

---

(2) انظر: "*The Law of Contracts May Justly Indeed be Said to be an Universal Law Adapted to all Times and Races, and all Places and Cirscumstances, Being Founded Upon Those Great and Fundamental Principles of Right and Wrong Deduced from Natural Reason Which Are Immutuable and Eternal,*" Addison, *Traité des contrats*, 1847, cité par P. S. Atiyah, *Essays on Contract* (Oxford: Clarendon Press, 1986), p. 17,

نجد اليقين المتماسك نفسه في الحقبة نفسها في كتابات رجال قانون الأوروبيين: "إنّ الالتزام الذي ينجم عن كل عقد هو سابق للقانون المدني. فقد وجده المشرّع موضوعاً بأكمله وما كان عليه إلا أن ينظّم تفاصيل التنفيذ وطريقة التتبّع"، انظر: (L. Larombière, *Théorie et pratique des obligations*, 7 vol., 1re éd. (Paris: A. Durand, 1857), vol. I, p. 379.

(3) انظر: H. Summer Maine, *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Idea*, 1861, trad. fr. de la 4e éd. par J.-G. Courcelle-Seneuil, *L'ancien droit considéré dans ses rapports avec l'histoire de la société primitive et avec les idées modernes* (Paris: Durand et Pédone, 1874), spéc. chap. IX, pp. 288 sq.

(4) انظر: L. Bourgeois, *Solidarité*, 3e éd. (Paris: A. Colin, 1902), p. 132.

الأنظمة الأساسيّة ويدخلهم عالم الحريّة. ولتاريخ القانون معنى، في رأيهم، وهذا المعنى يقودنا إلى عالم متحرّر، حيث لا يحمل الإنسان قيوداً غير تلك التي يحدّدها لنفسه[5].

"مهمّة العقد التمدينيّة"

باقتفاء أثر عصر الأنوار، استقرّت الفكرة التي مفادها أنّ مسار التحرّر بواسطة العقد كان له بعد كوني، وأنّه قد يشمل يوماً كلّ الشعوب الصاعدة. وما إن حصلت هذه الشعوب على استقلالها، حتى دعيت إلى الالتحاق بالمؤسسات الدوليّة التي تضمن حريّة التعاقد في ما وراء الحدود. لقد أصبح الولوج إلى ثقافة العقد شرطاً للدخول إلى الحداثة وإلى ائتلاف الأمم. كان ذلك صحيحاً بالأمس مع يابان عهد "الميجي" الذي، حرصاً على التخلّص من عبء "المعاهدات الجائرة"، تزوّد بقانون عقود كانت فلسفته غريبةً عنه جوهريّاً. ويصحّ الأمر ذاته، اليوم، على بعض الدول الشيوعيّة السابقة التي تفسَّر بالأساس انتكاساتها في اقتصاد السوق بعدم تجذّر العقد في ثقافاتها.

إنّ هذا الاعتقاد في مهمّة العقد التمدينيّة هو من أقوى حوافز القانون المعاصر. ولكنّ صياغته وثيقة الصلة بالأصل الغربي، مثلما يبيّن ذلك القانونُ المقارن، إذا ما قبلنا بأن لا نحصره في دراسة القانون العام نحوّل[6] وأن نحوّل النّظر، هنا أيضاً، إلى الشرق الذي كانت له دوماً

---

(5) كان لا بدّ من حسن إدراك توكفيل حتى لا يقع استسلام لمثل هذا التفاؤل ويكشف في الآن ذاته ما ظهر من هذه الأيديولوجيا وما تخفى.

(6) هذا السجل المفيد فضلا عن ذلك، انظر: D. Tallon et D. Harris, *Le contrat aujourd'hui: Comparaisons franco-anglaises* (Paris: LGDJ, 1987); G. Alpa, "L'avenir du contrat: Aperçu d'une recherche bibliographique," *Rev. interna. dr. comp.*, vol. 1 (1985), pp. 7-26, et D. Tallon, "L'évolution des idées en matière de contrat: survol comparatif," *Droits* (1990), pp. 81-91.

مزيّة زعزعة الغرب وإرباك أفكاره المسبقة[7]. وحالة اليابان معبّرة، بصورة خاصّة، لأنّ العقد تكيّف في هذا البلد منذ أكثر من قرن من دون أن يمحو ثقافة كونفوشيوسيّة جديدة، لا تجهله فقط، بل هي متمردة عليه بشكل عميق. وليس الفرد هو مركز الثقل في هذه الثقافة ولا إرادته، من باب أَوْلى وأحرى، وإنّما هو التناغم الكوني والاجتماعي. إنّ الفكرة التي مفادها أنّ العقد المبرم في وقت معيّن يمكن أن يُلزم مستقبلاً، مهما كانت الظروف الطارئة والضرر النّاجم عن تنفيذه، هي فكرة غريبة عن هذه الثقافة وهي تنفر منها بشدّة. ويمكن عموماً إرجاع هذا الاختلاف في الموقف إلى مكانة الكلام الذي تتغيّر قيمته حسب الحضارات. صحيح أنّ الغرب ليس هو الوحيد الذي يولي الكلمة مقاماً رفيعاً. فإفريقيا السوداء اعتبرت أيضاً أنّ في الكلمة يوجد المبدأ الذي ينظّم العالم[8]؛ والثقافة الصينيّة ذاتها تولي اللغة الأهميّة الكبرى، وتعتقد أنّه في التسمية الدقيقة المنسوبة إلى كل كائن يكمن الشرط الأوّل للنّظام الجيّد[9]. ولكن في الغرب فقط راج التفكير بأنّه، على غرار صورة الإله، كان بمقدور كلّ إنسان أن يتصرّف لحسابه الخاص في السلطة للكلمة التشريعيّة وأن يحبس المستقبل في أقوال[10].

(7) قصّة مغرقة في القدم، انظر: Etiemble, *L'Europe chinoise* (Paris: Gallimard, 1988), vol. I, vol. II, 1989.

(8) انظر: M. Griaule, *Dieu d'eau: Entretiens avec Ogotemmêli* (Paris: Fayard, 1966).

(9) هنا جاءت النظريّة المعروفة بتصحيح الأسماء، المشتركة في كلّ تيارات الفلسفة السياسيّة الصينيّة؛ انظر: M. Granet, *La pensée chinoise* [1934] (Paris: Albin Michel, 1988), pp. 47 sq.; J. Escarra, *Le droit chinois: Conception et évolution* (Paris: Sirey, 1936), pp. 21 sq., et X. Li, "L'esprit du droit chinois: Perspectives comparatives," pp. 7 sq., pp. 33-35.

(10) انظر الفصل الأوّل من هذا الكتاب.

وتوضّح البنية الخاصةّ بكل لغة، ولاسيما بأشكال كتابة هذا الاختلاف بين الشرق والغرب. ففي لغة أحادية المقاطع وذات كتابة ترميزيّة، مثل اللغة الصينيّة، تلعب الكلمة دور رمز صوتي أو خطّي[11]. فنظراً إلى أنّها لا تعرف الإعراب، وبما أنّها أيضاً غنيّةٌ بالمفردات بقدر افتقارها إلى الصوتيات، فإنّها لا تحيل على التجريد بقدر ما تثير التنوّع المحسوس بين البشر والأشياء والأحاسيس. وتجسّد العلامة الألسنيّة في تلك اللغة الأشياء أكثر ممّا تنظمها في بنية شكليّة. وعلى عكس ذلك، في الثقافة الغربيّة، فإنّ الكتابة الأبجديّة وإعراب الكلمات، بفضل الاقتصاد في العلامات الذي ينجزانه، يعطيان عن العالم تصوّراً تجريديّاً إلى أقصى حدّ. بل أصبحت هذه القدرة على التجريد تمثل بالنسبة إلينا، خصوصيّة الثقافة الراقية؛ فكلّ بلد أوروبي كبير يزعم أنّ لغته هي الأكثر أهلية في هذا الصدد، وجميع تلك البلدان تتّحد في تقديس التقعيد الرياضي والتكميم. وعلى خلاف ذلك، في اللغة الصينيّة، تمتلك الكلمة أو العلامة التي تمثلها من القوّة ما يجعلها قريبة من الفعل أو الشيء الذي تدلّان عليه. والحال أنّ الكتابة الصينيّة، كما هو معروف، تركت أثراً في ثقافة جميع بلدان الشرق الأقصى. وإذا كان الخطّ الياباني قد حافظ إلى عصرنا هذا على استعمال "الكانجي"، وهو الترميز في الكتابة الصينيّة، فذاك راجع إلى قيمته الرمزيّة وإلى قدرته على الإيحاء الملموس. ويوجد في هذه الثقافات حذر فطريّ من أولئك الذين يدّعون إخفاء تنوّع الكائنات وتقلّبها تحت مقولات مجرّدة.

وحيثما يولي الغرب ثقته التامّة للكلمة الصريحة، فإنّ اليابان لا

(11) انظر: Granet, Ibid., pp. 33 sq.

تعوّل إلاّ على الفعل ذاته. وقد فسّر موريس بانغيه، وهو أحد محلّلي الثقافة اليابانيّة الدقيقين، هذا الاحتراس العميق من العهد على النحو التالي : "لا تدرك الحقيقة من الكلمات ذاتها؛ إنّها تتخلّلها وتظهر من عكس ما تقول؛ فهي في الفجوات والشقوق؛ إنّ ما مهدً له اليابان، على ما يبدو، من خلال ممارسة القول الضمني، هو حدس فرويدي. وما من ثقافة فاقتها في الانتباه إلى الرموز إلى درجة بسط سلطتها على جميع مظاهر الحياة؛ ولكن أيضاً لم يُشمأزّ من ثقافة في موضعها بالقدر ذاته، واعتبرتها فقط مجموعة ظواهر مصطنعة"[12]. وفي ثقافة كتلك، لا يعبّر عن الالتزام بالجمل ولكن بالأفعال. فقوّة الروابط بين الناس ومدّتها ليستا رهن الكلمات المتبادلة، وإنّما تتوقفان على المحافظة على التناغم الذي حرص على تكوينها. وينجم هذا الحفاظ عن قدرة كلّ شخص على تنمية هذه العلاقات التي تربطه بالآخرين، وعن أهليّته لتعديل ادعاءاته وفق طبع الناس والظروف المتغيّرة. وأن يطالب الغير بما صار مصدر ضرر له أو بما لم يعد مستعدّاً لفعله، فذاك أمر مخالف لقواعد آداب السلوك الأساسيّة، المعروفة في الثقافة اليابانيّة بقواعد "الجيري"[13] (giri)،

(12) انظر: M. Pinguet, *La mort volontaire au Japon* (Paris: Gallimard, 1984), p. 180; Y. Noda, "La conception du contrat des Japonais," dans: T. Awaji [et al.], *Etudes de droit japonais*, préface de J. Robert et X. Blanc-Jouvan, (Paris: Société de Législation Comparée, 1989), pp. 391 sq.

(13) انظر التقديم التعليمي المتعلّق بهذا المفهوم الرئيسي في: R. Benedict, *The Chrysantemum and the Sword* (Boston: Houghton Mifflin, 1946), trad. fr. *Le chrysanthème et le sabre* (Arles: ed. Ph. Picquier, 1995), pp. 157 sq.; add. I. Kitamura, "Une esquisse psychanalytique de l'homme juridique au Japon," *Rev. interna. dr. comp.*, vol. 4 (1987), repris dans: Awaji [et al.], *Etudes de droit japonais*, pp. 25 sq.

والتي يختلف فحواها حسب السنّ والمكانة الاجتماعيّة. ومفهوم "الجيري" الذي نترجمه "بالالتزام والواجب والدَيْن الأدبي"[14] لا يقوم على قانون كونيّ أو على عقد يفسخ عندما يحقق موضوعه. وبما أنّه يتوقّف على الأشخاص الواقعيين الذين يربطهم بعضهم ببعض، فإنّ مفهوم "الجيري" يمثّل مصدر "علاقات مستدامة وغير قابلة للإلغاء تلزم الفكرة التي يكوّنها الإنسان عن نفسه والتقدير الذي يكنّه الناس له، معهود في رصانته ولطفه. وعليه أن يردّ المعروف، أو بالأحرى يظهر بأنّه لا ينساه. وعليه تسديد الديون، وهنا لا يلغي العلاقة وإنّما يوطّدها، ويمكنه أن يتّخذ ألف شكل حرّ..."[15]. هكذا ينسج مفهوم "الجيري" سلسلة قويّة من الالتزامات المرنة التي يُعزِّز بعضها بعضاً، وتحافظ على انسجام المجموعة.

ومنذ عهد الـ"ميجي" أخذت اليابان تتتلمذ على مدرسة الثقافة القانونيّة الغربيّة (الفرنسيّة ثمّ الألمانيّة فالأميركيّة) ووجدت نفسها الآن تتمتع بقانون عقود مطابق لقواعد العولمة[16]. وهكذا كان من المتوقّع، لو كان العقد فعلاً ما يراه الغرب أي شكلاً مكتملاً وعالميّاً ولا يتجاوز الرابط القانوني، أن تبدّد الحداثة مفهوم "الجيري" باعتباره صيغة تقليديّة في التبادل. غير أنّ شيئاً من ذلك لم يكن. فبعد أن أخذت ثقافة العقد عن متوحّشي الغرب، فإنها مكّنت اليابانيين من التعامل مع هؤلاء المتوحّشين؛ ولكنّ تأثيرها على علاقاتهم الداخليّة

(14) ينقل ر. بينيديكت هذا التعريف المتعلّق "بالجيري" الموجود في قاموس ياباني يقول: إنه "شيء نقوم به كرهاً حتى لا نعتذر للآخرين"، انظر: R. Benedict, *Le chrysanthème et le sabre*, p. 158.

(15) انظر: Pinguet, *La mort volontaire au Japon*, p. 345.

(16) انظر: E. Hoshino, "L'évolution du droit des contrats au Japon," dans: Awaji [et al.], Ibid., pp. 403 sq.

لم يكن ذا شأن يذكر. وتكفي إحصائية واحدة لكشف أهمّية مفهوم "الجيري"، وفن التسوية واجتناب طرق القانون: فبينما يتوفر في الولايات المتّحدة الأميركيّة محام لكلّ ثلاثمائة شخص، يعدّ اليابان محامياً واحداً لكلّ عشرة آلاف شخص(17). وفي جزئها الكبير، تفسّر نجاحات اليابان الاقتصاديّة، وربّما نجاحات الصين في المستقبل، بهذه الخيمياء التي تشيّد ثقافتين: ثقافة القانون والعقد المستوردة من الغرب؛ وثقافة الانسجام والترابط الموروثة عن الكونفوشيوسية.

وبالطبع يجب أن نحترس من منح نسبيّة العقد الثقافيّة ثباتاً تفتقده. إذ يبدو فعلاً أنّ ثقافة العقد، المكيّفة في البداية وفق حاجات الاقتصاد العالمي، توسعت داخل المجتمع الياباني نفسه، مع أنها تتحوّل بالاحتكاك بحضارة هذا المجتمع(18). ولكن هذا التيار ليس أحادي الجانب؛ فقيم الثقافة اليابانية هذه تفرّعت أيضاً في فكر الغربيين بفضل التبادلات الدولية. وهذا التأثير بديهي في نظام الإدارة، حيث اكتسبت الأساليب اليابانيّة في الاتفاق قيمة الأنموذج في مجال التصرّف داخل المؤسسات الغربية. وقد وجد أيضاً هذا الأنموذج الياباني صداه في المجال القانوني مع النظريّة العلائقيّة للعقود، التي صارت في الآونة الأخيرة موضوع تأملات عديدة؛ بخاصة في الولايات المتّحدة(19). وتعكس هذه النّظريّة الأهميّة التي

---

(17) انظر: R. Abel et P. S. C. Lewis, eds., *Lawyers in Society* (Berkeley, CA: University of California Press, 1988).

(18) انظر: T. Awaji, "Les Japonais et le droit," *Rev. Interna. dr. comp.*, vol. 2 (1976), repris dans: Awaji [et al.], Ibid., p. 9.

(19) انظر: I. R. MacNeil, *The New Social Contract: An Inquiry into Modern Contractual Relations* (New Haven, CT: Yale University Press, 1980),

وقد غذّت مفهومَ "العقود العلائقيّة" نقاشات فكرية هامّة. انظر بالخصوص: M. A. Eisenberg, "Relational Contracts," dans: J. Beatson and D. Friedmann, eds., =

بلغتها، في مستوى ممارسة الأعمال التجارية، الاتفاقيات الإطاريّة التي تنظّم، على المدى الطويل، علاقة تعاون تندرج ضمنها مجموعة من عقود التبادل. فالعقد العلائقي يربط صلةً مرنة ودائمة تغذّيها أحكام الخدمات المتبادلة من دون أن تحلها. أفلا يجوز، إذاً، أن نرى في هذا الطّراز الأخير من هندسة القانون الغربيّة تحوّلاً في أشكال التأقلم الشرقيّة، وتغيّراً في ثقافة "الجيري"؟

لم يعد العقد مقولة كونية بأنّ الأسلوب الغربي في التأمّل في الإنسان وفي المجتمع ينزع إلى الانتشار في العالم بأكمله. تلك هي على الأقلّ عقيدة "العولمة"[20] التي تحتفي، في المنحى ذاته، بفضائل التبادل الحرّ وبمزايا العقد المعروف بأنّه مرن، ومساواتيّ ومحرّر، على عكس ثقل الدول وعيوب القانون المعروف بأنّه صارم وأحاديّ الجانب ومقيّد. ويمكن بحق أن نتحدّث في هذا الصدد عن نزعة تعاقدية، أي عن أيديولوجيّة ينبغي ألاّ نخلط بينها وبين عمليات التعاقد.

إنّ النزعة التعاقدية، أي المقولة التي ترى في الرابط التعاقدي

= *Good Faith and Fault in Contract Law*, Clarendon Paperbacks (Oxford: Oxford University Press, 1997), pp. 291-304, and H. Muir-Watt, "Du contrat relationnel," dans: Association H. Capitant, *La relativité du contrat* (Paris: LGDJ, 2000), p. 169.

(20) تستعمل اللغة الألمانيّة والإنجليزية كلمة "mondialisation" (وهو مفهوم فرنسي خالص!) وتتحدّث عن globalisation. وللدلالة على الشغف الفرنسي بهذا المفهوم: ترجم عنوان الكتاب الإنجليزي *L'économie mondialsée* (Dunod, 1993) (رغم أنّ صيغته تختلف بشكل واضح عن **ثراء الأمم** *La richesse des nations* لصاحبه آدم سميث) لمؤلفه روبيرت ريتش، انظر: Robert Reich *The Work of Nations* (New York: Alfred Knopf, 1991),

ويرجع تفسير ذلك من دون شكّ إلى أنّ مصطلحي "عمل" و"أمّة" لم يعد لهما رواج في فرنسا إلا إذا سُبقا بكلمة "نهاية".

الشكلَ المكتمل للرابط الاجتماعي، والتي تصبو إلى الحلول في كل مكان محلّ أحكام القانون الأحاديّة الجانب، هو بمثابة مكوّن من مكوّنات الأيديولوجيا الاقتصاديّة(21)؛ التي تتصوّر المجتمع كخليط من الأفراد تحرّكهم فقط فضيلة حساب المصالح. وأمّا التعاقديّة، فتعني التوسيع الموضوعي لمبدأ اللجوء إلى التقنيات التعاقديّة، تكشف في عملها عن بعض وعود النزعة التعاقدية.

وتتّسع سلطة النزعة التعاقدية مع تقدّم الأيديولوجيا الاقتصاديّة التي لا تمثل إلاّ مظهراً من مظاهرها. وفيما مضى، كان سَمَر مين قد لاحظ أنّ "ميل أغلب الأشخاص المتمكّنين من الاقتصاد السياسي هو اعتبار الحقيقة العامّة التي يقوم عليها عملهم قابلة لأن تصبح كونيّة، وأنّهم عندما يلجون نطاق التطبيقات، فإنّ جهودهم تنزع عادةً إلى مضاعفة مجال العقود وتقليص حيّز القانون الآمر في حدود ما يلزم لتنفيذ العقود"(22). وتبيّن هذه الملاحظة، تماماً، العلاقات الحاليّة القائمة بين التحليل الاقتصادي المعياري والقانون. فتيّار "القانون والاقتصاد"، الذي يستهوي اليوم كليات الحقوق الفرنسيّة، يعمّم بذلك على كلّ سلوك بشري ما يمكن أن نسمّيه الأنثروبولوجيا البسيطة المتعلّقة بقانون العقود، أي صورة الإنسان الذي يعرف ما يريد وما هو أصلح بالنسبة إليه(23). وهذه الأنثروبولوجيا هي أصل

---

(21) "أيديولوجيا"، مصطلح لا يحمل هنا إطلاقا المعنى التحقيري. فلا يمكن أن يقوم مجتمع دون نظام أفكار ترتّب قيماً، أي من دون أيديولوجيا انظر: L. Dumont, *Humo oequalis* (Paris: Gallimard, 1967), tome I, *Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, pp. 26 sq.

(22) انظر: H. Summer Maine, *L'ancien droit considéré dans ses rapports avec l'histoire de la société primitive et avec les idées modernes*, trad. fr. par J.-G. Courcelle-Seneuil, p. 289.

(23) انظر بالخصوص: R. A. Posner, *Economic Analysis of Law*, 5e éd. (New =

("المرحلة الأولى") للتحليل الاقتصادي للقانون، مثلما يعرضها لنا أحسن ممثّليها؛ إذ يقول كوتر: "لنرسمْ مراحل تحليل اقتصادي تام لمشكل قانوني. تتمثّل المرحلة الأولى" في افتراض أنّ الأفراد أو المؤسسات الذين يتّخذون قرارات يحقّقون إلى أقصى حدّ أهدافاً اقتصاديّة معلومة جدّاً وواضحة كلّ الوضوح، من ذلك مثلاً أن تحقّق الشركات مرابحها، وأن يحقّق المستهلكون أقصى ثرواتهم ورغباتهم. أمّا المرحلة الثانية، فتتمثّل في تبيان أنّ التفاعل بين جميع أصحاب القرار المؤهلين يرتكز على ما يسمّيه الاقتصاديون بالتّوازن، وهو حالة لا تتغيّر تلقائياً. بينما تعني المرحلة الثالثة الحكم على مدى التوازن مع قياس الجدوى الاقتصاديّة"[24].

إنّ قانون العقود، في رؤية مثل هذه، لا يستبق اقتصاد السوق، ولا يحدّد شروطه. إنّه أداته (وقد يعبّر أحد الماركسيين عن ذلك

York: Aspen Law and Business, 1998); R. Cooter et T. Ulen, *Law and Economics*, = 2e éd. (Glenview-Illinois: Scott; Foresman and Cie, 1996), et B. Coriat et O. Weinstein, *Les nouvelles théories de l'entreprise* (Paris: Le Livre de poche, 1995),

وللحصول على رؤية شاملة عن تيارات التحليل الاقتصادي، انظر: E. Mackaay, *l'analyse économique du droit* (Montréal; Bruxelles: Thémis et Bruylant, 2000), vol. 1: *Fondements*, et T. Kirat, *Economie du droit* Repéres, (Paris: La Découverte, 1999).

(24) انظر: "Let us Outline the Steps in a Complete Economic Analysis of a Legal problem. The First Step is to Assume that the Individuals or Institutions who Make Decisions are Maximising Well-known and Clearly Specified Economic Objectives for Example, that Business are Maximising Profits and that Consumers are Maximising Wealth and Leisure. The Second Step is to Show that the Interaction, Among all Relevant Decision Makers Settles Down into What Economics Call an Equilibrium, a Condition that not Spontaneously Changes. The Third Step is to Judge the Equilibrium on the Criterion of Economic Efficiency," in: Cooter and Ulen, Ibid., p. 7.

بالبنية الفوقيّة) وليس أساسه. إنّ المؤسسين الأصليين للتحليل الاقتصادي للقانون يؤكّدون ذلك بالقول: ليس المبدأ القانوني لحريّة التعاقد هو الذي يؤسّس حريّة التبادل، لأنّ التبادل الحر معطى من معطيات الحياة الاقتصاديّة، ولا وظيفة لقانون العقود إلا مصاحبته وتيسيره(25). هنا، نجد مرّة أخرى اليقينيات القديمة السائدة في القرن التاسع عشر، مع اختلاف طفيف يتمثّل في أنّ القانون الطبيعي ترك المجال للعلوم الاقتصاديّة لتؤسّس قانون العقود، وأنّ النجاعة تأخذ دور المقياس في الحُكْم، وهو دور كانت العدالة في القديم تمثله.

وهكذا كادت حركة "القانون والاقتصاد" أن تحمل المشرّعين على الاهتمام بفكرة لم يحسن ماركس إقناعهم بها، ألا وهي ضرورة إقامة القانون على قدميه "الحقيقيتين"، ونعني بذلك أساسه الاقتصادي. ومن هنا ظهر سيل الأدبيات الذي يتمثّل موضوعه الأساسي في ربط كلّ قاعدة في قانون العقود بقانون اقتصادي: فحالات العجز متصلة بثبات أوليات العامل العقلي، وآفة العنف مرتبطة بحريّة الاختيار لدى العامل العقلي، وآفة الخطأ ووجوب الإعلام تعود إلى شفافيّة السّوق، وهكذا دواليك(26)، هذه الطريقة تذكّرنا تذكيراً حاداً بالنقد الماركسي للقانون الذي زعم هو أيضاً ربط كلّ قاعدة قانونيّة بحتميتها الاقتصاديّة(27). والفرق بينهما هو أنّ التحليل الماركسي كان يهدف إلى نقد "الشكل القانوني" وذلك

(25) انظر: A. T. Kronman et R. A. Posner, *The Economics of Contract Law* (Boston-Toronto: Little; Brown and Cie, 1979), pp. 2-3.

(26) انظر مثلاً: Cooter and Ulen, Ibid., pp. 234 sq., et le tableau 6.1, p. 241.

(27) انظر مثلاً: M. Miaille, *Une introduction critique au droit* (Paris: Maspero, 1976).

بالكشف عن تطابقه وقوانين الاقتصاد، بينما يغرق هذا التطابق مشرّعينا الاقتصاديين المحدثين في حالة انبهار لا حدود له. ولكن في كلتا الحالتين يتعلّق الأمر بتمييع الشكل القانوني، وذلك بربطه بقانون طبيعي يفسّره ويتجاوزه. فاليوم نؤسّس السلطة الإلزامية للعقد على قوانين الاقتصاد، ونضفي على هذه القوانين قيمة كونيّة. لهذا كتب ل. ساميرز (L. Summers)، وكان مديراً اقتصاديّاً في البنك الدولي: "من الأشياء التي تعلّمتها أثناء عملي في البنك الدولي أنّه كلّما قال أحد ما "ولكن الأمور لا تسير هنا على هذا النحو" إلاّ وكاد أن يتلفّظ بحماقة"[28]. إذاً، فالنزعة التعاقدية لا ترتكز اليوم البتّة على نظرة سياسيّة للعقد الاجتماعي، بل على يقين مضمون علمياً يقول بأنّ السّوق تمثّل القانون على مستوى كوكبنا. وعندما ينزع رجال القانون جبّة القانون الطبيعي ليرتدوا ملابس التحليل الاقتصادي الجديدة، يكون بمقدورهم أن يواصلوا الاعتماد على الفكرة التي مفادها أنّ النّظام العالمي يسمو على التشريعات الوطنيّة التي يجب أن تكون له وسائل. وفي مجهوده الرامي إلى تنظيم مقولة "العولمة"، احتل العلم الاقتصادي المكانة المهيبة في الخطاب المؤسّس للنّظام الكوني، تاركاً فقط للقانون نصيباً زهيداً من حقوق الإنسان.

وهكذا صار كلّ قانون لا يصدر عن اتفاق موضع شبهة، وأصبح ثمّة اجتهاد لتأسيس كلّ التزام على موافقة المكلّفين. ومقابل

---

(28) انظر: *"One of the Things I Have Learned in my Short Time at the Bank is that Whenever Anybody Says "But Things Work Differently Here", They Are About to Say Something Dumb"*, cité par C. A. Michalet, "Le nouveau rôle des institutions de Bretton Woods dans la régulation et la mondialisation," dans: M. Berthod-Wurmser, A. Gauron et Y. Moreau, *La régulation sociale: Le rôle des organisations européennes et internationales* (Paris: IEP, 1997), p. 66.

ذلك، صارت موافقة المكلّف تنزع إلى أن تكون شرطاً كافياً لوجود الالتزام، مقلّصة بالقدر ذاته مجال الحقوق التي لا يجوز التصرّف فيها. وهذا ما أدّى إلى تعميم المفردات التعاقديّة التي انتشرت في جميع مجالات الحياة الإنسانيّة، بما في ذلك المجال العمومي. ولإدراك دلالة هذا التيار، ينبغي الرجوع إلى أصله: لِمَ، ومنذ متى يمكن أن يلتزم الإنسان بأقواله؟

في أصول العقد

"العقد شريعة المتعاقدين": لولا هذا المبدأ الذي يفرض احترام الوعد المبرم شفوياً، لما أمكن للعقد أن يكتسب هذا الطابع الكوني المجرّد الذي يعدّ مفخرة رجال القانون في العصر الحديث. ومن دون هذه القاعدة الخاضعة علناً لإرادة الغير، فإنّ استقلاليّة الإرادة تصبح عاجزة قانونيّاً. ولكن ما هو مصدر هذه القاعدة؟ منذ متى، ولِمَ نحن ملزمون بعهودنا؟ إنّ عرض منشأ هذه القاعدة يسمح بفهم المكانة المركزيّة التي تحتلّها الدولة في بنية الرّابط التعاقدي.

وللتأكيد بأنّ تبادل الموافقة كافٍ لتكوين العقد، وجب قبل ذلك أن يرى العقد ذاته النّور. غير أنّ الوصول إلى مفهوم العقد يفترض الفصل جذرياً بين عالمي الأشياء والأشخاص؛ ويفترض ذلك أيضاً أن يسيَّر المستقبل بالعهود. وقد عرفت فترة "ما قبل تاريخ العقد" التحالف والتبادل، ولكنّهما كانا تحالفاً وتبادلاً لا يميّزان بوضوح بين الأشياء والأشخاص ويلجآن إلى طرق ملتوية للتّأكد من السيطرة على الزمن.

وفي حالة التحالف، لم تكن تُدَرك الأشياء إلاّ عبر الأشخاص. أجل، لقد كان التحالف يُفهَم أوّلاً على أنّه طريقة خاصةّ في القرابة.

وكان يمكن أن ينتج سواء عن زواج أو عن "قرابة مصطنعة"[29] تؤسّس عبر طقس تحالف بواسطة الدم "دم العهد". وكثيراً ما وصف علماء الأعراق[30] طقوساً من هذا النّوع، إذ كانت موجودة في أغلب المجتمعات القديمة وكان لها دوماً بعد ديني. وقد استطاع هذا الصنف، ذو الحضور البارز في الكتب المقدّسة، أن يستمرّ إلى أيّامنا هذه من خلال الديانات السماويّة التي تلجأ إلى رمزيّة فصد الدم لختم التحالف[31] في الله ومعه (القربان المقدّس، الختان). وفي حالة التحالف عن طريق الدم، مثلما هو الشأن مع الزواج، فإنّه بفضل تحوّل الإنسان من حالة إلى أخرى يحصل ارتباطه بالغير. فالقرابة هي الحيلة التي تسمح على المدى الطويل بإنشاء علاقة التزام[32]. غير أنّ موضوع هذه العلاقة الالتزاميّة - الأشياء والخدمات المرتبطة بها - يظلّ بالضرورة غير محدّد حين إبرام التحالف؛ وستكون فحوى الالتزام متوقّفةً على التوقعات في حياة المتحالفين، وكذلك على حاجات كلّ منهم. إنّ هذا النوع من الصياغة، الذي يؤكّد علاقة

---

(29) انظر: G. Davy, *La foi jurée: Etude sociologique du problème du contrat. La formation du lien contractuel* (Paris: Alcan, 1922),

إنّ مفهوم القرابة الاصطناعيّة الذي استعمله هنا ديفي لا يحمله على أن يتبنّى بالتّضاد تعريفاً بيولوجياً لعلاقات البنوة؛ إنّه يؤكّد خلافاً لذلك أنّ "القرابة أصلاً ليست مفهوماً وظائفياً" (المصدر المذكور، ص 53).

(30) بدءاً بأوّل واحد منهم وهو هيرودوت: انظر وصفه لتبادل القسم لدى شعوب السليتيين ("يسكبون الخمر في قدح كبير ويخلطونه بدم الأشخاص الذين يريدون أداء اليمين...") *L'enquête*, IV-70, trad. fr. dans: *Oeuvres complètes*, bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1964), p. 310,

وأقرب إلينا الأمثلة والمراجع التي قدّمها ج. دافي، انظر: Davy, Ibid., pp. 43 sq.

(31) انظر: A. Chouraqui, "L'alliance dans les écritures," *Revue de science morales et politiques* (1995), p. 5.

(32) انظر: Davy, Ibid., pp. 72 sq.

التزام، بناءً على مصاهرة مصطنعة، لا يزال حاضراً في تراثنا القانوني. وتظهر فكرة مجموعة أرباب العمل ذاتها، التي تخلّى عنها[33] حديثاً رؤساء المؤسسات الفرنسيّة، تأثير أنموذج البنوة الأبويّة الدائم على علاقة الشغل، إذ نلمس سريانها منذ عهد القانون الروماني (وكانت تعني الرابط الذي يجمع المعتوق بسيّده القديم، ذاك الذي أوجده في الحياة المدنيّة[34] ومنحه اسمه[35] إلى عصر قانون الشغل المأجور)[36]. إنّ عقد التشغيل الحديث عندنا ينشئ انطلاقاً من تحويل وضعيّة مهنيّة (الحصول على شغل بما يعنيه من تبعيّة وأمان) إلى التزام لا ينكشف مضمونه الدقيق إلاّ بقدر ما ينفّذ العقد.

وعلى العكس يُدرَك الأشخاص، في حالة التبادل، من خلال الأشياء. ومعلوم أنّ شكل التبادل الأوّل ينتج عن تسلسل التزامات المنح والقبول والإرجاع. ومثلما بيّن ذلك "موس" في بحثه الشهير

---

(33) عام 1998 أعيدت تسمية المجلس الوطني لأرباب العمل الفرنسيين وصار يعرف بحركة المؤسسات الفرنسيّة (Medef).

(34) "أسند السيّد إلى العبد المحرّر الشخصيّة مثلما يفعل ذلك تقريبا الأب مع ابنه" Girard, *Manuel élémentaire de droit romain,* p. 123.

(35) يحمل العبد المحرّر اسم سيّده (بصيغة المجرور) مسبوقاً بحرف ح (حرّ) عوضاً عن اسم والده انظر: (G. Sicard, "L'identité historique," dans: J. Pousson-Petit, *L'identité de la personne humaine: Etude de droit français et de droit comparé* (Bruxelles: Bruylant, 2002), p. 119.

(36) حرّر الانخراط في الضمان الاجتماعي مؤجّري هذه القرابة الاصطناعيّة إزاء أجرائهم، ليحيلها إلى مؤسسات تكافل. إنّ مفهوم التكافل، وهو هجين، يجمع بين قانون الالتزامات وقانون العائلة، انظر: Alain Supiot, "Les mésaventures de la solidarité civile," *Droit social* (1999), p. 64,

يؤسّس بدوره قرابة اصطناعيّة بين المنخرطين. ولكن في الضمان الاجتماعي يأتي التبادل في الدرجة الأولى، وأمّا الرابط بين الأشخاص فما هو إلاّ النتيجة. (انظر أدناه، وضع التقاعد).

بحقّ عن الهبة، ما يلزم بالإرجاع هو "روح الشيء الممنوح"[(37)]؛ ويقول في هذا الشأن : "إنّ الشيء المستلم ليس ساكناً. حتّى وإن تخلّى عنه الواهب، فهو يظلّ شيئاً صادراً عنه، وبه يكون له تأثير على المستفيد، مثلما تتسنّى له بفضله السيطرة على السارق [...] إن تلك "الرّوح" تلاحق كلّ مالك"[(38)]. وتحتفظ لغاتنا بشيء من تلك الفكرة من خلال كلمة «Gift» الدالة في اللغة الألمانيّة على السمّ وتعني في اللغة الإنجليزية الهديّة. أن نعطي شيئاً، ففي ذلك وسيلة لتقييد شخص الواهب في المستقبل، الذي كان يتعذّر عليه التخلّص من ذلك الوضع إلاّ إذا ما أرجع هو بدوره شيئاً. ويعني هذا التسلسل، الذي انبثق عنه واجب تسديد الديون، أن يوضع مبدأ ثالث، متمثل هنا في روح الشيء، لضمان الإرجاع. ولم يغب هذا النوع من التركيب عن قانوننا. هكذا نرى أن أنظمة التقاعد لدينا، القائمة على الشرائح، تؤسّس رابطاً عُدّ، بشكل غير مناسب، على أنّه "عقد بين الأجيال"[(39)]، ولكنّه يستجيب أكثر، في التزامات المنح والقبول والإرجاع، إلى التسلسل "التقليدي". و إزاء سلسلة

---

(37) انظر: M. Mauss, "Essai sur le don forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques," *L'année sociologique* (1923-1924), repris dans: M. Mauss, *Sociologie et anthologie* (Paris: PUF, 1973), pp. 145 sq.

(38) المصدر نفسه، ص 159.

(39) انـظـر: *Un contrat entre les générations*, Livre blanc gouvernemental sur les retraites, préface de M. Rocard (Paris: Gallimard, 1991),

تخون فكرة العقد بين الأجيال عجزنا عن التفكير بشكل مختلف عن ذاك يقوم على التعاقد في العلاقات بين الناس. والشيء ذاته ينطبق على الروابط بين الناس والطبيعة التي لا يمكن حمايتها هي أيضاً، حسب ما يراه أحد أبرز فلاسفتنا في مجال العلوم، إلا بواسطة "عقد" يبرم معها، انظر: (M. Serres, *Le contrat naturel* (Paris: F. Bourin, 1990)، وهكذا يخضع القانون الاجتماعي وقانون البيئة إلى التوجّه التعاقدي، ولكنهما يدمّران التمييز بين الأشياء والأشخاص.

الديون الواجبة والديون المستحقّة (تلقّي الحياة من الجيل السابق، منحها للجيل اللاحق، وعندما تعطي فإنها تعاد إلى الجيل السابق، فإنّ التقاعد القائم على الشرائح يطابق سلسلة، ولكن في الاتجاه المعاكس: إعطاء شيء للجيل السّابق، أخذ شيء من الجيل اللاّحق الذي سيعيد بدوره ما سبق أن أخذه. وبناء على هذه، علاقة الدائن بالمدين، ينشىء نظام التّقاعد رابط التكافل بين الأشخاص[40].

ويعود الفضل في استيعابنا مفهوم العقود إلى القانون الروماني، كما يرجع إليه الفضل في تمييزنا الواضح بين الأشياء والأشخاص. واستغرق هذا التمييز وقتاً لا بأس به حتى يتأكّد. ففيما يتعلّق بالقرض[41] (الذي يتمثّل رهنه في شخص المدين ذاته)، لا تزال علاقة الالتزام القائمة بين الدّائن والمدين تنبع من تغيّر حالة (تبعيّة المكلّف الافتراضيّة). كما يمكن أن تنشأ من هبة، وهي عبارة عن سبيكة من البرونز تتمثل في هديّة مسمومة توضع بين يدي المدين

(40) إنّ قضيّة الطبيعة القانونيّة للحق في التقاعد تمثّل مسألة معقّدة بالنسبة إلى رجل القانون الذي لا يملك سوى تصوّرات عن القانون المعاصر لأنّها تستعصي على تمييزنا بين التعاقدي والجُرمي وبين الفردي والجماعي. وتتضّح تلك الطبيعة حين نقبل اعتبارها كإعادة تملّك يقوم بها القانون الاجتماعي ويمكّنه من أبراز الروابط القانونيّة الضاربة في القدم أكثر من تلك المظاهر من التمييز. ومن دون أن يتميّز عن البوتلاخ (Potlatch) لا يمكن اعتبار هذا الرابط إلا تعاقدياً. وبما أنّه مثل البوتلاخ، فهو يؤسّس بالاعتماد على تبادل في الالتزامات الماليّة تضامنا بين الجماعات.

(41) حول "nexum" وصعوبات تأويله، انظر: P. F. Girard, *Manuel élémentaire de droit romain*, 5e éd (Paris: Rousseau, 1911), pp. 478 sq.; P. Noailles, *Fas et Jus, Etudes de droit romain* (Paris: Les Belles Lettres, 1948), p. 91; A. Magdelain, *Ius imperium auctoritas: Etudes de droit romain* (Rome: Ecole Française de Rome, 1990), pp. 25 sq. et pp. 713 sq., et P. P. Ourlialic et J. de malafosse, *Histoire du droit privé*, 2e éd. (Paris: PUF, 1961), t. I: *Les obligations*, no. 15 et la bibliographie citée, pp. 36-37.

إلى حين إبراء ذمّته)[42]. ورغم أنّ القانون الروماني ميّز بين لأشخاص والأشياء[43]، إلاّ أنّه لم يجعل من كلّ البشر أشخاصاً، بل ظلّ مرتبطاً شديد الارتباط بالتنوع الملموس بين الأشياء. فهو يعرف، إذاً، العقود التي يختلف نظامها حسب موضوعها الملموس، أي عملها (القانوني، لكنّه لا يهتمّ بتحديد مفهوم العقد باعتباره مقولة عامّة)[44]. ولم يخطر ببالنا أبداً أنّ مجرّد تبادل الموافقة المعروف باسم المعاهدة أو الاتفاقيّة يتطابق مع العقد. وللمرور من الاتفاقيّة إلى العقد، كان يجب اعتماد صيغ (صيغ الوعد أو الاشتراط أو اليمين) أو تصرّفات ماديّة (إعادة الشيء المأخوذ) كانت تتغيّر حسب العقود. وكانت القوّة الإلزاميّة في العقود العينيّة تنبع من انتقال الشيء إلى المكلّف. أمّا القوّة الإلزاميّة

---

(42) انظر: M. Mauss, "Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques," *L'année sociologique*, (1923-1924), pp. 229 sq. spéc. pp. 230 sq.

(43) انظر مخطّط المدوّنة التشريعيّة لجوستينيان التي يستلهم منها القانون المدني والذي يستعيد التقسيم الثلاثي الذي نقله غايوس (Gaius): كلّ قانون يفترض وجود شخص هو صاحبه الذي يمارسه ويفترض وجود شخص يمثل موضوعه الذي يتعلّق به ودعوى تمثل العقوبة وتسمح بتأمين تحقيقه، انظر: (Girard, *Manuel élémentaire de droit romain*, pp. 7 sq.).

(44) انظر: M. Villey, "Préface historique à l'étude des notations de contrat," dans: "Sur les notations du contrat," *Arch. philo. droit*, vol. 13 (1968), pp. 1 sq. et p. 7,

إنّ اسم المفعول من *contrahere* وهو *contractus* باللاتينيّة نادراً ما يستعمل كموصوف في القانون الروماني. إنّ فعل *contrahere* يدلّ على عمليّة الالتزام قانونياً، ولكن نتيجة هذه العمليّة كانت توصف إمّا بصفة عامّة كالتزام وإمّا باسم العقد المقصود (بيع، كراء، شركة، توكيل... إلخ)، انظر: W. Wolodkiewicz, "Contrahere-contractum-contractus dans le droit romain classique," dans: *Le droit romain et sa réception en Europe*, actes d'un colloque, Varsovie, éd. H. Kupiszewski et W. Wolodkiewicz, 1978, p. 295.

المتعلّقة بالشرط، فتستمدّ نفوذها من الجذور الدينيّة[45]، والأمر ذاته ينطبق على اليمين. وهكذا ظلّ جوهر الأشياء أو جوهر الآلهة حاضراً في تكوين الروابط بين البشر.

وإذا كان ثمّة مبدأ في القانون الروماني، فهو بالأحرى خلوّ العهد من الصبغة القانونيّة. فقاعدة "العهد المجرّد هو تصرّف عقيم"[46] لم يتمّ الاستغناء عنها البتّة، حتى في عهد جوستينيان نفسه، رغم التّعديلات المطّردة التي كانت ترفق بها تلك القاعدة[47]. ويتعلّق العقد المجرّد، نظريّاً، بالتخلّي الإرادي لفائدة الغير وبالاعتماد على مجرّد الثقة، المتأصّلة بالنيّة (fides)، تلك الإلهة العجوز التي اشتعل رأسها شيباً والتي تفوق كوكب المشتري نفسه سنّاً (لأنّه كان يجب أن تكون موجودة حتى يسود النّظامُ العالم)، والتي يقال إنّها كانت تقيم في يده اليمنى. وفي الأصل، فإنّ من يثق في عهد الغير يُقصي نفسه من حماية القانون[48].

---

(45) يتّفق المؤرّخون على هذا الأصل الديني المدعوم باشتقاق الفعل *spondere* (أهرق spondai): تقديم قرابين سائلة) الذي يجب أن يستعمل لتبادل الوعود، انظر: Girard, Ibid., p. 486; P. Ourliac et J. de Malafosse, *Histoire du doit privé* (Paris: PUF, 1961) no. 18, p. 31,

وبصفة أعمّ، انظر: P. Noailles, *Du droit sacré au droit civil* (Paris: Sirey, 1949),

والأكثر إثارة للجدل هي النّظريّة التي تفرّع التنصيص على الاستعمال الشعائري للعصا، انظر: M. Mauss, "Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques," *L'année sociologique* (1923-1924), p. 230.

(46) "لا تنشأ من العقد أيّ دعوى"، انظر: Ulpien (I, 7, §4, D., 2, 14, *de pactis*), et Paul (*Sentences* 2, 14, I).

(47) انظر: Girard, Ibid., p. 432.

(48) J. Imbert, "De la sociologie au droit: La "Fides" romaine," dans: *Droits de l'antiquité et sociologie juridique, mélanges Henry Lévy-Bruhl* (Paris: Sirey, 1959), pp. 409 sq.,

انظر في المعنى نفسه، فيما يتعلّق بوضعيّة اليونان القديمة: L. Gernet, "Droit et prédroit en Gréce ancienne," *L'année sociologique*, pp. 138 sq.

وإن جاز القول، أصبحت "إلهة النيّة" علمانيّة وذلك تحت تأثير "قانون الشرف" الذي واكب ظهور الاتفاقيات بين الرومان والأجانب. وقد كانت التجارة الدوليّة قبل ذلك قائمة على الثقة أو بالأحرى على خشية انقلاب الحجّة على صاحبها، ولم تكن ،إذاً، تعرقلها الشكليات. ولقد حصل الذين خانهم الآخرون، من لدن الحاكم الشرعي الروماني المتنقّل، على الحق في التقاضي على أساس حسن النيّة، وذلك قصد اتخاذ التدابير الزجريّة إزاء المعاملات الأكثر تداولاً من بيع وإيجار وشراكة ووكالة من ثمّ. والمقصود بحسن النيّة، هنا، الثقة المبنيّة موضوعيّاً والتي يمكن لأيّ تاجر أن يمنحها إذا وجد في الوضع نفسه.

أمّا في ما يتعلّق بالعقود غير المسمّاة، فلا يمكن الاعتراف بها إطلاقاً إلاّ عن طريق إجراء يطبّقه الحاكم الشرعي، حسب الحالات، وحصراً عندما تكون عمليّة الاقتراض التي وعد بها أحد الطّرفين قد نفّذت سابقاً. وهكذا، وبإيلاء العهد في تحرير العقود مكانة معيّنة، فإنّ القانون الرّوماني لم يتساءل قطّ عن المبدأ العامّ الذي تستمدّ منه تلك العقود صلاحيتها.

وقد تبنّى مفسّرو القرون الوسطى مقولة "العهد المجرّد تصرّف عقيم" وأقاموا عليها نظريتهم المعروفة "بكساء العقد"[49]؛ وبما أنّ العقد المجرّد يعدّ طبقاً لقاعدة أكور (Accurse)، مثل المرأة العقيم، فإنّ الأمر يتعلّق بكساء جيّد حتى يقدر على إنشاء الحقوق. "وثمّة بعض العقود دسمة وساخنة بحيث يكفي القليل لكسائها"، على غرار عقود البيع والإيجار التي كان يعتبرها القانون الروماني عقوداً بالتراضي. أمّا بالنسبة إلى العقود الأخرى، فهي بحاجة إلى أن تكتسي بثياب أخفّ من التوافق المجرّد: الشيء، الالتزام، الشرط،

---

(49) انظر: Ourliac et De Malafosse, *Histoire du doit privé*, no. 69, pp. 84 sq. et bibliographie, pp. 104 sq.

إجراء. وفي القرن السادس عشر، سخر لويسل من نظريّة "الكساء"، بعد ما تمّ إعطاء التوافقية صورتها الأشهر على الإطلاق والمتمثّلة في القول المشهور: "تربط الثيران من قرونها والنّاس بأقوالهم"؛ ويضيف بويسل قائلاً: "الوعد البسيط أو الاتفاق أفضل من نصوص القانون الروماني"[50]. ولكن المبدأ أخذ منعرجاً مختلفاً تماماً في ما بين فترة الشّراح ولويسل، وصار المعمول به، عكس القانون الروماني، أنّه "ينشأ من العقد المجرّد حق اللجوء إلى القضاء".

ويعود الفضل في هذا التحوّل في المبدأ إلى علماء القوانين الكنسيّة في العصور الوسطى الذين ابتكروا القاعدة القائلة إنّ "الاتفاق يجب أن يراعى"[51]. وكما نعلم، فإنّ الكنيسة استمرّت في مكافحة استعمال اليمين في الصفقات لأنّها كانت تعتبر أنّ مجرّد الوعد هو ملزم أيضاً أمام الله. وفي الواقع، يجب أن نبني تصرّفات المسيحي دائماً على الحقيقة. وعلى المؤمن أن يكون وفيّاً لعهده. والذي يعد ولا يحافظ على وعده، فهو يتصرّف خلافاً للحقيقية، إذ هو يخدع

---

(50) انظر: *Institutes coutumières*, L. III, t. I . غيّر لويزل (Loysel) المعنى الأوّل في مثل كان "شرح الرابط القانوني" في مدوّنة جوستينيان يطبّقه بشكل دقيق على منطوق الكلمات المقدّسة في النص: "لأنّه إذا كانت الثيران تربط بالحبال، فالناس توثق بالكلمات من باب العقل "*ut enim boves funibus visualiter ligantur, sic homines verbis ligantur intellectualiter... voce ligatur homo*". (F. Spies, *De l'observation des simples conventions en droit canonique* (Paris: Sirey, 1928), p. 228).

(51) المصدر نفسه، انظر حول المعنى نفسه: H. J. Berman, *Law and Revolution*: *The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), pp. 246 sq; P. Legendre, *Les enfants du texte*: *Etude sur la fonction parentale des états* (Paris: Fayard, 1992), pp. 269, et comp. J. Barmann, "Pacta sunt servanda. Considérations sur l'histoire du contrat consensuel," *Rev. Interna. dr. comp.* (1961), pp. 18 sq.

قريبه ويرتكب خطيئة مميتة. وفي البدء، أرسي احترام العهد الممنوح باعتباره قاعدة أخلاقيّة مبنيّة على الكتب المقدّسة وعلى فقه قضاء آباء الكنيسة. وأمّا صيغته الأولى "في احترام الاتفاقيات يسود الأمن"، فتوجد في قانون أنتيغونوس، الذي من خلاله كان مجمع قرطاج المسكوني الأوّل (348 م.) قد أدلى برأيه حول نتائج الاتّفاق الذي أبرم ما بين أسقفين في ما يتعلّق بحدود الأبرشيتين التابعتين لكلّ منهما[52]. إنّ المسيحيّ الذي لا يفي بوعده إنّما يعرّض نفسه لعقوبات الكنيسة المتعلّقة بالكذب. ولم تتحوّل هذه القاعدة الأخلاقيّة إلى إلزام قانوني إلاّ في القرن الثالث عشر. ففي سنة 1212، منح **معجم الشرح الكبير** (*Glossa Ordinaria*) لمرسوم غراسيان قوةً قانونيّةً للإلزام القاضي باحترام الاتفاقيات البسيطة وجانسها برفع دعوى[53]. وبعد أن اعتمد لاحقاً في الفتاوى البابويّة لغريغوار التاسع في سنة 1230، كان لا بد أن يفرض هذا الحلّ في مواجهة المبدأ المضاد له والموروث عن القانون الروماني وعن الشكلانيّة التعاقديّة المعمول بها في الفترة الإقطاعيّة. وفي المحصلة انتصر وتم تبنّيه بشكل نهائي من قبل شرّاح القانون الروماني[54] المتأخرين، وطُبِّق كذلك في فرنسا

(52) انظر: Spies, *De l'observation des simples conventions en droit canonique*, pp. 24 sq.,
في هذا القانون، يعتبر الإخلال بالعهد جنحة قابلة للعقوبة. وكان الأسقفان أنتيغونوس وأوبتانتيوس قد اتفقا على رسم الحدود لأبرشيتيهما. وعندما اشتكى أنتيغونوس أمامَ المجمع (المسكونيّ) من إخلال أوبتانتيوس بالتزامه ومن تعدّيه على أراضيه، أجاب رئيس المجمع: "لينفّذ الاتفاق وإلاّ فليخضع للتأديب الكنسي" وأردف الحاضرون: "في احترام الاتفاقيات يسود الأمن" "*Pax servetur, pacta custodiantur*".

(53) المصدر نفسه، ص 40 وما بعدها. C. 22, qu. 5, c. *iuramenti, glose distantiam: Ex nudo pacto oritur actio.*

(54) انظر: Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*, p. 246.

في النصف الأوّل من القرن السادس عشر[55]. ولاحقاً، سيصوغه القانون المدني في تلك العبارة الشهيرة الواردة في البند 1134: "تقوم الاتفاقيات المبرمة بشكل شرعي مقام القانون بالنسبة إلى الأطراف المعنيّة"[56].

هكذا، وبسبب الاعتقاد في وجود إله واحد، يرى كلّ شيء، ولا يجوز لأحد أن يكذب بحضرته أبداً، آلت الاتفاقيّة البسيطة (الاتفاق المجرّد) إلى التماهي مع العقد بعبارة أخرى، ما كان لمفهوم العقد الحديث أن يتطوّر من دون الإيمان بضامن كلّي للعهد. وفضلاً عن ذلك، فإنّ هذا العهد ليس له من قيمة إلا بقدر ما يكون مطابقاً للقانون الذي يضعه هذا الضامن؛ فبالأمس، كان القانون الإلهي الذي يشترط أن تكون الاتفاقيّة متعلّقة بقضية عادلة[57]؛ واليوم، صار قانون الدولة الذي لا يمنح من قوّة قانونيّة إلاّ إلى الاتفاقيات "المبرمة بشكل شرعي". إنّ البعد الثنائي والأفقي للتبادل أو التحالف ما كان له أن يتحوّل إلى هذا المستوى المتجانس والمجرّد، حيث يزدهر اقتصاد السوق، من دون البعد الثلاثي والعمودي للطرف الثالث الذي تبرم تحت رعايته العقود.

---

(55) انظر: Spies, *De l'observation des simples conventions en droit canonique*, pp. 139 sq.

(56) أصول هذه الصياغة انظر: المصدر نفسه، ص 258؛ A. J. Arnaud, *Les origines doctrinales du code civil français* (Paris: LGDJ, 1969), pp. 199 sq.

(57) من هذا الاقتضاء تنجم خاصة نظريّة الثمن المناسب انظر: Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*; A. Söllner, "Die causa im kondiktionen- und Vertragsrecht des Mittelalters bei den Glossatoren, Kommentatoren und Kanoniken," *Zeitschrift des Savigny-Stiftung für Rechtgeschichte (romanistische Abteilung)*, vol. 77 (1960), pp. 182-269, and K .S. Cahn, "The Roman and Frankish Roots of the Just Price of Medieval Canon," *Law Studies in Medieval and Renaissance Story*, vol. 6 (1969), p. 1.

ولفهم كلّ ذلك، يكفي أن نضع أقدامنا يوماً ما في ساحة السوق في أي مدينة من العصر الوسيط، وعلى سبيل المثال في ساحة السوق في بروكسل التي تمنحنا، بشكل خاص، إخراجاً مسرحياً ناجحاً، لقوانين التبادل. نحن نعرف أنّ هذا المجموع المعماري البديع يعرّف أوّلاً بحدوده المصنوعة من بنايات كرّس بعضها للعمل المنظّم (مقارّ الجماعات المهنيّة) والبعض الآخر للسلطة العموميّة الضامنة لأمانة المبادلات (مقر البلديّة). ويُظهر هذا المعمار مباشرةً أنّه لا وجود لتبادل يتمّ من دون طرف ثالث ضامن للمبادلات ومن دون تنظيم جماعي للعمال الذين ينتجون الممتلكات التي يقع تبادلها. وأن نخرج من هذا الفضاء المؤسّس، على هذا النحو، فذلك يعني أن نخرج أيضاً من فضاء السوق ومن قوانينه؛ فإذا وقفنا فوق الهضبة التي تطلّ على الساحة، في قصر العدل أو في القصر الملكي، فسنكون محكومين هناك بقوانين أخرى غير قوانين التبادل. وإلاّ فإنّ قرار العدالة أو القرار السياسي قد يباع ويشترى، أي إنّنا قد نجد أنفسنا في مدينة فاسدة حيث ينحطّ مفهوم السوق بالذات ويتحوّل إلى علاقات إجراميّة وبعبارة أخرى، السّوق ليس المصدر التلقائي الذي تصدر عنه القواعد الكونيّة؛ وإنّما هو بناء مؤسّساتي فريد تتوقّف متانته على قواعده القانونيّة وعلى المجموعة المؤسّساتيّة الأوسع التي يندرج ضمنها.

لقد تغيّر هذا الإطار المؤسّساتي بالتأكيد منذ القرون الوسطى، ولكن السّوق استمرّ في التمركز على أسس دغمائيّة. وإذا اقتضى الأمر التذكير بذلك اليوم، فلأنّ الفكر الاقتصادي المهيمن وقع في فخّ الحيل القانونيّة التي يقوم عليها. ولإقامة نظام متبادل حرّ على مدى قرنين، وجب اعتبار العمل والأرض والعملة منتجات قابلة

للتبادل، مثلها مثل البضائع[58]. وبالتأكيد، فإنّ العمل والأرض والعملة ليست بمنتجات، بل هي شروط يقوم عليها النشاط الاقتصادي. وهكذا، فإنّ معاملتها كمنتوجات ترتكز على قدر مماثل من التصورات. وهذه التصورات هي بمثابة حوادث قانونيّة مصطنعة؛ إذ إنّ القانون هو الذي يسمح مثلاً باعتبار العمل بضاعةً قابلةً للفصل عن شخص العامل، وذلك بتنظيم وضع قانوني للأجور يحدّ من هذه النزعة إلى المتاجرة وتحجّر معاملة العامل كشيء. وأن ننسى بأنّ المسألة تتعلّق بالتصورات القانونيّة الخاضعة بحد ذاتها للقيم التي تؤسّس النظام القانوني، وأن نعامل الناس والطبيعة كبضائع فقط، فذلك ليس أمراً مزعجاً فحسب على الصعيد الأخلاقي، وإنّما يؤول لزاماً إلى حدوث كوارث بيئيّة و"إنسانيّة" هائلة؛ إذ إنّ حسن نشاط السوق يفترض وجود قواعد ومؤسّسات تضمن سلامة الموارد البشريّة والطبيعيّة والنقديّة.

الدّولة ضامنة الاتفاقيّات

مع بداية عصور التنوير، أصبحت الدولة هي ضامن المبادلات، على الأقل في الدول الغربيّة العلمانيّة. لقد تمّ الانتقال من ثقافة دينيّة، حيث كانت فيها الكلمة التي يقطعها المؤمن تحت رعاية القانون الإلهي، إلى ثقافة علمانيّة يلتزم فيها الفرد العقلاني بكلمته تحت إشراف الدولة. ولا تعني هذه "العلمانيّة" إطلاقاً أنّه يجوز للعقد أن يستغني عن الإيمان والاعتقاد في حارس العهد. هكذا روى ماكس فيبر، إثر سفره إلى الولايات المتّحدة الأميركيّة، هذا التأمل العذب عن رجل أعمال فقال: "لا أكترث لما يعتقده كلّ شخص،

(58) انظر: K. Polanyi, *La grande transformation: Aux origines politiques et économiques de notre temps* [1944] (Paris: Gallimard, 1983), pp. 102 sq.

ولكن إذا علمت عن زبون أنّه لا يتردّد على كنيسته فإنّ قيمته عندي، آنئذ، لا تتجاوز خمسين سنتاً: فَلم يدفع لي إذا كان لا يؤمن بشيء"[59]؟ وتوجد في صميم الحساب العقلاني المسموح به عقيدة لا يمكن أن يتغيّر إلاّ موضوعها. وقد كان توكفيل قبل ذلك يقول إنّه يشكّ في "أنّ الإنسان بمقدوره يوماً ما أن يتحمّل في الآن ذاته استقلاليّة دينيّة تامّة وحريّة سياسيّة كاملة"؛ وأضاف "إذا كان [الإنسان] من دون إيمان، فعليه أن يخدم، وإذا كان حرّاً، فيجب أن يؤمن"[60]. إنّ هذه الملاحظة تنطبق تماماً على حريّة التعاقد التي لا يمكن تصوّرها من دون ثقة متبادلة في طرف ثالث ضامن للاتفاقيات. وهذا ما يفسّر الوجود الكلّي لصورة ذلك الطرف الثالث في بنية العقد القانونيّة.

تبرز هذه البنية أوّلا بالرجوع إلى القانون الذي ظهر ثلاث مرات على الأقل في المادة 1134 نفسها من القانون المدني[61]. فالقانون يصدر عن بنية كلّ عقد وهو يعلو على الأشخاص والأشياء والمكان والزمان. ويمثّل القانون دوماً صوت الضامن، سواء تعلّق الأمر بالجمهورية في الإرث الفرنسي، أو بالقاضي في أنظمة القانون العام.

(59) النص الإنجليزي، ("*Why Pay Me if he Doesn't Believe in Anything?*" M. Weber, ""Eglises" et "sectes" *en* Amerique du nord," [1906], trad. fr. J. -P. Grossein, dans: *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr. (Paris: Plon, 1964), p. 260.

(60) انظر: Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (Paris: Gallimard, 1992), tome II, 29, cité par L. Dumont, *Homo hierarchicus* (Paris: Gallimard, 1967), p. 29.

(61) القانون المدني (الفرنسيّ)، المادة 1134: "تقوم الاتفاقيات المبرمة بصفة شرعيّة مقام القانون بالنسبة إلى المعنيين بها، ولا يمكن الرجوع عنها إلاّ بالموافقة المتبادلة أو لأسباب يقرّها القانون ويجب أن تنفّذ عن حسن نيّة".

وقد كرّس القانون الدولي هذا الاقتضاء البنيوي: فمن خلال السماح دوماً بتحديد قانون أو عدّة قوانين قابلة للتطبيق على العقد الدولي، فهو يكرّس المبدأ القائل بأنّ "العقد يحكمه القانون"[62]؛ إذ لا يوجد ولا يمكن أن يوجد عقد من دون قانون يؤسّس على الأقلّ شخصيّة أولئك الذين يتعاقدون ويمنح عهدهم القوّة القانونيّة[63].

ويظهر ثانياً حضور الطرف الثالث الضامن من خلال الإحالة إلى العملة في نصّ الالتزامات التعاقديّة. فعلاً، فالعملة لا تقبل الذوبان في التحليل الاقتصادي الموحّد[64]. فلأداء وظيفتها، كأصل مالي أو كأداة تسديد، عليها بالضرورة تكوين تجمّع من المتعاقدين الذين يؤمنون بقيمتها. ويكفي، علاوة على ذلك، أن ننظر إلى الورقة النقديّة من فئة الدولار حتّى نتبيّن أنّ الرّمزيّة النقديّة ما زالت تستنفر

---

(62) اتفاقيّة روما بتاريخ 19 حزيران/ يونيو 1980 المتعلّقة بالقانون الخاص بالالتزامات التعاقديّة، المادة 3، الفقرة الأولى.

(63) سنحترز إذاً من الدخول في النقاشات التي أوجدها وهم العقد من دون قانون في مجال الحقوق الدولية الخاصة. وللتدقيق في هذه المسألة بإمكان القارئ المهتم أن يطّلع على المرجع التالي: P. Mayer et V. Heuzé, *Droit international privé*, 7e éd. (Paris: Montchrestien, 2001), no. 700,

إنّ الفرضيّة الوحيدة التي تحمل فيها فكرةُ العقد من دون قانون شيئاً من التماسك هي تلك التي تتناول عقداً مبرماً مع دولة. غير أنّ الدول ليست من صنف المتعاقدين العاديين، والاتفاقيات التي تبرمها تستعصي دائماً عن قانون العقود (انظر أدناه). وحول العلاقات المعقدة جداً التي تجمع اليوم القانون بالعقد، انظر: P. Gérard, F. Ost et M. van de Kerchove, *Droit négocié, droit imposé?* (Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Sain-Louis, 1996), vol. 72.

(64) "ليست العملة وحدة اقتصاديّة، حتى داخل مجتمعاتنا، لأنّها وسيلة يمكن التفكير فيها في الاقتصاد، وهو ما كان يمكن أن يتمّ إلا من موضع غير اقتصادي"، انظر: M. Aglietta et A. Orléan, *La monnaie souveraine* (Paris: O. Jacob, 1998), p. 20; G. Simmel, *Philosophie de l'argent*, trad. fr. (Paris: PUF, 1987), et R. Libchaber, *La monnaie en droit privé* (Paris: LGDJ, 1992), et la bibliographie citée.

العقيدة الدينيّة. وإنّ ما يرصّ صفوف هذه المجموعة من المؤمنين ليس منوطاً بالإدارة الفرديّة لدى كلّ واحد من أعضائها. وعلى الرغم من الأوهام المعاصرة عن عملة ذات مرجعيّة ذاتيّة، فإنّه لا توجد ولا يمكن أن توجد عملةٌ من دون طرف ثالث ضامن لقيمتها(65). وإلى حدود السّنوات الأخيرة في أوروبا، بل وإلى أيّامنا هذه في معظم الدول أخرى، فإنّ هذا الطرف الثالث تجسّده الدولة، التي تمثّل، من خلال بنكها المركزي، الحارس النهائي لنوعيّة العلاقات النقديّة.

إنّ الدول الحديثة باحتكار صياغة القانون وسك النقود، نجحت في إنقاذ أهمّ ما في البناء القروسطي. وتحت رعاية الدول، استمرّت الديناميكيّة التاريخيّة، التي أوجدتها فكرة الضامن الشمولي خلال القرون الوسطى، في ممارسة تأثيراتها. وعندما جمعت الدولة بين أيديها أهم صفات هذا الضامن، سمحت بأن يمتدّ ويحسَّن تجريد الرابط التعاقدي، وهو تجريد لا يمكن من دونه وضع الرابط الاجتماعي تحت رعاية حساب المصالح العقلاني. وهكذا، حلّت محلَّ صيغتي "البند الأوّل" و"البند الثاني"، المعروفتين في القانون الروماني، الرموزُ الرياضيّة المعتمدة في المعادلات الاقتصاديّة. واستجابة لحاجة هذا الحساب، ينبغي التعامل مع الأشخاص كجزيئات متعاقدة ومعتبرة تجريديّاً فقط (مفهوم الشخص مستقلاً عن العوارض الفيزيائيّة) ومتساوية رسميّاً (ديناميكيّة مبدأ المساواة)، بل كتصورات خالصة (شخصيات معنويّة) نسند له الوجود القانوني نفسه الذي نمنحه للبشر. ويجب معاملة المال والخدمات، المختلفة جميعها حسب طرق استعمالها، كسلع متشابهة كلّها من جهة قيمتها

(65) انظر: A. Orléan, "La monnaie autoréférentielle: Reflexions sur les évolutions monétaires contemporaines," dans: Aglietta et Orléan, Ibid., pp. 359 sq.

النقديّة وحرّة أيضاً في عمليات التبادل (هذا ما يفسّر ظهور ديناميكية التراثية بخصوص الاسم والأعمال... إلخ - التي تفرغ الأشياء من "روح الأشياء").

لا يعدّ الزمن معطى متجانساً وقابلاً للقياس الكمي[66]، أو زمناً توقيتيّاً خاصاً بتقدير الالتزامات، إلاّ إذا محاه التقدّم التقني. وفي النهاية، يجب أن يكون المكان مكاناً متواصلاً وخالياً من أيّ عائق يحول دون التنقّل الحر للبضائع والعمّال ورؤوس الأموال[67]. عندئذ، يمكن أن نفكّر في العقد كعلاقة مجرّدة ومستقلة عن تنوّع الأشخاص والأشياء، يمنح المصالحَ قوّةً قانونيّةً. لكن هذا لا يمكن أن يحصل إلاّ إذا ضمنت سريانه دولة معيّنة تمثّل أيضاً ضامناً للتعريف النوعي للأشخاص (الأحوال المدنيّة والمهنيّة) والأشياء (وتستطيع أن تمنع التّجارة أو أن تحدّ منها) والزمن (الذي تنظّمه) والمكان (الذي تقسمه إلى مناطق).

و باعتبار يرتبط بالدول، فإنه يواجه التبادل القائم على الحساب، دائماً ثلاثة أنواع من العقبات. تتمثل الأولى في مقاومة بعض الأشياء تحويلها إلى سلع؛ فمن جهة، نجد أنّ بعض هذه الأشياء تحتفظ ببصمة الشخص الذي صنّعها. فالفكر يتعلّق ببعض الأعمال؛ وكما أشار إلى ذلك موس[68]، أحيا قانون الملكية الفكريّة

---

(66) انظر العبارة الشهيرة التي قالها بنجامين فرانكلين: "الوقت من مال "Le temps, c'est de l'argent" وتعليق ماكس فيبر الذي لا يقلّ صيته ذيوعاً في Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr. (Paris: Plon, 1964), pp. 46 sq.

(67) انظر حول هذه المظاهر المختلفة: Capitant, *La relativité du contrat.*

(68) انظر: M. Mauss, "Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques," *L'année sociologique* (1923-1924), p. 260.

المقولةَ التي مفادها أنّ بعضاً من شخصيّة المصنّع تظلّ مرتبطة بالشيء الذي صنّعه[69]. ومن جهة أخرى، نجد أشياء لا يمكن أن ننسبها إلى شخص معيّن، وهي لا تتلاءم مع حالتي التملّك والتبادل؛ من ذلك مثلا الثروات الطبيعيّة أو الثقافيّة التي يجب أن تخرج كليّاً أو جزئيّاً عن نطاق التجارة (كحماية المحيط، والتراث الجيني، والاستثناء الثقافي[70]. . . إلخ).

وأمّا العقبة الثانية، فتتمثّل في أنّ المتاجرة بالموارد البشريّة المتأصّل في فكرة عقد العمل وتأسيس سوق الشغل تناقض فكرة فصل الأشخاص والأشياء التي يقوم عليها نظام السّوق. ومن هنا في هذا المجال، كان ابتكار مفاهيم، كتلك المتعلّقة بالتشغيل، أو التضامن، التي تهجّن العقد وتعطي روحاً جديدة لأشكال ما قبل التعاقديّة في الرّابط الاجتماعي، وهي أشكال لم تكن تعرف هذا التمييز. وقد استشفّ القانون الألماني من المفاهيم، التي لطالما تشبّث بدقتها، نظاماً قانونيّاً ثلاثي التقسيم يفسح المجال، إلى جانب القانون العام والقانون الخاص، لقانون اجتماعي يمزج بين التقنيات الاتفاقيّة والتقنيات التنظيميّة.

وعلى العكس من ذلك، لطالما وجد رجال القانون الفرنسيون

---

(69) "الجراثيم" المعلوماتيّة التي يدخلها الصانعون في برمجياتهم للتدرّع ضدّ القرصنة، هي نوع من التقنية المتقدّمة التي ينجزها الفكر الشرير الذي يصيب أذاه المالك غير الشرعي (بل والشرعي...).

(70) لحمايتها من الامتلاك الخاص نقول عادة إنّها إرث الإنسانيّة المشترك. وهكذا نراهن على ازدواج مفهوم الإرث الذي حافظ على مزيّة إحالتنا في الوقت ذاته على المبادلات في مستوى أفقي وعلى البنوة في مستوى عمودي انظر: A. Sériaux, "*Brèves notations civilistes sur le verbe avoir*," *Rev. trim. dr. civ.* (1994), pp. 801-813, et F. Ost, *La nature hors la loi: L'écologie à l'épreuve du droit* (Paris: La Découverte, 1995), pp. 306 sq.

الذين يجلّون التقسيم الثنائي، عناءً في فهم أهميّة هذه الأصناف الهجينة ودمجها في إطار مفاهيمها القانونيّة الأساسيّة.

وتتمثّل العقبة الثالثة في أن علمنة وظيفة ضامن المواثيق عرقلت عالمية العقد. وفي علاقتنا بالله، فقدنا أوّلاً وحدة الفضاء المعياري حيث تتجذّر العقود. لقد انزاح الضامن الكوني تاركاً مكانه لضامنين محليين. ومهما كانت تطلعات الدول إلى الكونيّة (وهي شديدة لا سيما لدى الفرنسيين)[71]، فإنّها لا تضمن الاتفاقيات إلاّ داخل حدود ترابها الوطني الضيق. وإنّه بفضل تجزئة الفضاء المعياري استطاع أن يزدهر القانون الدولي الخاص وتقنياته في حسم تنازع القوانين واختصاصات المحاكم. وبالتأكيد، بذلت في هذا الصدد جهود لمنح العقود الدوليّة قواعد جوهريّة عالميّة. ولكنّ بلوغ ذلك يتوقّف على تناول كل حالة على انفراد، أي إنّه يشترط الرجوع إلى التقنية القديمة وهي العقود المسمّاة (بدءاً بالبيع مثلما جرى به العمل في روما) ومن ثمّ، خسارة وحدة الإدراك على المستوى الدولي، وهي الوحدة التي اكتسبها بعناء مفكّرو القرون الوسطى. كما إنّ لعلمنة المرجعيّة عائقاً ثانياً. إذ قليلاً ما كان يتمّ التعاقد مع الله[72]، بينما كانت الدّول في الآن ذاته ضامنة ومتعاقدة. غير أنّها لم تكن بهذه الصّفة كغيرها من

---

(71) إنّها هتاف جنود فالمي "يحيا الوطن" لم يكن المقصود به الأمة الفرنسية، ولكن الأمة كمبدأ عالمي لتنظيم المجتمعات على أساس المصالح المشتركة انظر: E. Hobsbawm, *Nations et nationalismes depuis 1780*, trad. fr. (Paris: Gallimard, 1992), p. 32,

ولكن اليوم أيضاً عندما تطلق الدولة صفة "العالميّة" للضمان الاجتماعي الذي أنشأته (انظر في نهاية المطاف الضمان الصحي العالمي)، وتقتصر هذه العالمية على من يملكون الجنسية وعلى الحاصلين على بطاقة إقامة.

(72) تبرم معه أيضاً تحالفات أصلها تعاقدي وليس من الصائب تشبيهها بالاتفاقيات (انظر أعلاه).

المتعاقدين، أي أشخاصاً مسرفين لا يخضعون لمبدأ المساواة ويحرجون قانون العقود. ويزداد هذا الإحراج كلما يتمّ اعتماد التعاقدية في أساليب الحكم. وهنا أيضاً نرى أصنافاً هجينة تتكاثر، ولها طبيعة قانونيّة متردّدة، ووراء مظهرها التعاقدي البرّاق تظلّ عصيّة على عالميّة مبادئ قانون العقود.

وقد أبرزت بعض التيارات المعارضة للنظريّة الاقتصاديّة أوجه القصور في التصوّر العالمي والمجرّد للتبادل. فنظراً إلى استناد الاقتصاد الموحّد إلى التجريد الخالص للفاعل العقلاني الذي يدفع إلى الحدّ الأقصى مزايا الحساب، بقي (وفي ركبه تيار "القانون والاقتصاد")، إن أمكننا القول، في مستوى جهود التجريد المتعلّقة بالنظريّة العامّة للعقود. غير أنّ صحّة هذا النّوع من التحليل عرضة اليوم للجدل. فبعد اكتشاف اقتصاد الاتفاقيات مجدّداً مكانة الاعتقاد والثقافات والعمل والمنتجات المحسوسة في معقوليّة حياة البشر الماديّة، جعل هذا الاقتصاد مركز[73] التحليل الاقتصادي الطريقة التي يتّفق عليها الأشخاص الماديون قصد التصرّف[74]. ومن جانبه، بيّن اقتصاد الانتظام أهميّة المؤسسات ودورها في فهم الظواهر الاقتصاديّة[75]. ورغم أنّ تظل هذه الأعمال غير منفتحة على مسألة

---

(73) انظر: A. Orléan: *Analyse économique des conventions* (Paris: PUF, 1994), et Les contributions réunies dans: "L'économie des conventions," *Revue économique*, vol. 40, no. 2 (numéro spécial) (mars 1989).

(74) إنّ رجل التحليل الاقتصادي الموحّد لا يعمل، إنّه يتصرّف. ولكن في الواقع "الرجال الفعليون لا يتصرّفون وإنّما يعملون وفق فكرة في ذهنهم حتى وإن كانت تتمثل في التطابق مع الاستعمال الشائع"، انظر: Dumont, *Homo hierarchicus*, p. 19,

أن نعيد الاعتبار للفعل هو خصوصاً إعادة اعتبار إمكانية تقول بأن أهداف الأعمال تستطيع أن تتحقق خلال العمل، مما يكسر تجريد الإنسان الذي يعرف دائماً ومسبقاً ما يريد.

(75) انظر: R. Boyer et Y. Saillard, *La théorie de la régulation: Etat des savoirs* (Paris: La Découverte, 1995).

الغير الضامن[76]، فإنها خصبة جداً ومنيرة في التحليل القانوني؛ ولكنّها تكشف أيضاً بجلاء شديد، تطوّر الأفكار المعاصرة عن التبادل. وتتيح عودة المحسوس الذي يؤثّر على جميع مقاييس العقد.

وهكذا نشأت قوانين توصف بالخاصّة (مثل قانون الشغل وقانون الضمان الاجتماعي وقانون البيئة وقانون الاستهلاك وقانون الخدمات العامة. . . إلخ)، وذلك لتمنح وضعاً قانونيّاً لكلّ ما يتجاوز أفق حساب المصلحة الفرديّة. وقد أخضعت جوانب كاملة من قانون العقود لاحترام قواعد النّظام العام، التي تطبّق على أصناف خاصة من الأموال أو الأشخاص.

وتمثل هذه القوانين الخاصّة كثيرة ركائز لقانون مشترك يتعلّق بالعقد تتراجع قدرته على إبراز تعقّد ظاهرة التعاقديّة. وتفقد هذه الركائز شيئاً من فاعليتها مع ديناميكية التبادل الحرّ وفتح الحدود لتنقل رؤوس الأموال والممتلكات والخدمات، ممّا يضطرّ الدول إلى تقليصها أو جعلها "مرنة".

إحياء النزعة الإقطاعيّة في الرابط التعاقدي

بعد أن كانت الدولة في الماضي الضامن الوحيد للمبادلات، أصبحت تمثّل اليوم، على الساحة الدولية، العائق أمام هذه

(76) يتناول اقتصاد الاتفاقيات مسألة المؤسسات في آخر أعماله، ولكن لتقليصها إلى صفة منتج الاتفاقيات، انظر: R. Salais, E. Chatel et D. Rivaud-Danset, *Institutions et conventions: La réflexivité de l'action économique* (Paris: EHESS, 1998),

ولم ينجح الاقتصاد المنتظم كثيراً في التخلص من مفهوم أدواتي للقانون، إعتبر كشكل من أشكال "الانتظام". إنّ قضيّة تأسيس الذات تظلّ غائبة في كل هذه الأعمال. ولكن يمكن أن نعيب على الاقتصاديين غفلتهم عن الرهانات المؤسسيّة التي يجهلها اليوم التحليل القانوني الموحّد.

المبادلات. وغدت تنازعها في دور الضامن مؤسسات جديدة، نظراً إلى أنّ الأمر يتعلّق بسنّ قوانين المبادلات أو بالمحافظة على العملة. وتمكّنت المؤسسات الدوليّة، التي يؤمّن لها معتقد اقتصادي هويتها ومهمّتها (المنظمة الدوليّة للتجارة، منظمة التعاون والتنمية الاقتصاديّة، البنك الدولي، البنك الأوروبي، صندوق النقد الدولي، لجنة بروكسل)، من الحصول على جوهر النفوذ المادي (منح القروض) والروحي (نشر الإيمان في فضائل التبادل الحرّ). وتحت رعاية هذه الهيئات، تفوّقت حريّة التعاقد عبر الحدود على احترام القوانين الوطنيّة. وإنّ الدول لمدعوّة إلى تقويض كلّ تلك القوانين التي بتنظيمها لأصناف من التضامن "المحلّي" (خدمات عامة، تعاونيات، مساعدات عامة) تشكّل عائقاً أمام التبادل الحرّ للمنتجات والخدمات ورؤوس الأموال. وفي المقابل، ليس للمنظمات المتعهّدة بالجانب "الاجتماعي" (منظّمة العمل الدوليّة، اليونسكو، منظّمة الصحّة العالميّة... إلخ) أن توزّع لا المال ولا تطلق التطمينات، وهي لا تنفكّ تراجع طموحاتها الآخذة في التدنّي. بالأمس، كان الأمر يتعلّق بجعل كلّ النّاس يتمتّعون بالرفاهيّة الغربيّة؛ واليوم، هناك انطواء على المطالب الدنيا التي كانت في ما مضى مطالب المحسنين الاجتماعيين الأوائل، خلال القرن التاسع عشر، والمتمثلة في عزل الأوبئة ومنع العمل الشاق والحدّ من تشغيل الأطفال[77]...

وتبرز نزعة العقد إلى تخطّي الأطر التي كانت تحبسها الدولة وفيها من خلال تراجع كل ما يمكن أن يعيق، في تعريف الأشخاص والأشياء أو الزمن، أحكام التفاوض الحرّ بشأنها. وهكذا أعيد النّظر

(77) انظر: La Déclaration de l'OIT relative aux principes et droits fondamentaux au travail (1998).

في المنظومات القانونيّة التي كانت تضمّ، بإشراف الدولة، أبعاد الشغل "الاقتصاديّة" و"الاجتماعيّة". وبذلك خلق الخلل في قانون الشّغل، من جهة، وتعميم الحقوق الاجتماعيّة الدنيا، من جهة أخرى، يبدوان كوجهين لعملة واحدة يظهر فيها الشغل كشيء مخلّص من الشخص، شيء قابل للشراء والبيع بحريّة، ولا يظهر الشخص فيه إلا عند "الضرورات" الملحة، حتى لا تقوى المجموعة على تجاهله. ويبرز المسار ذاته أكثر جلاءً في سياسات المنظمات الماليّة الدوليّة (البنك الدولي، صندوق النقد الدولي): إذ إنّها تشجّع، من ناحية وباسم حرية المنافسة تحطيمَ أنظمة التضامن، وتموّل من ناحية أخرى، باسم "التنمية البشريّة"، مخطّطات لمقاومة الفقر. وهكذا لا ينفكّ يتّسع مجال الأشياء التي يمكن التعاقد بشأنها. أمّا حق المؤلّف الأخلاقي، فهو في تراجع ضمن الاتفاقيات الدوليّة الأخيرة المتعلّقة بالملكيّة الفكريّة. وأمّا قانون براءات الاختراع، فقد صار يشمل أجساماً حيّة، وسُلّم جسمُ الإنسان قطعاً إلى قانون العقود[78]. وباسم مواطنة حدّدت لا بالإحالة إلى الدولة وإنّما بالرجوع إلى حقوق المستهلك في السوق، بسط قانون العقود سلطته على الممتلكات والمرافق العامّة كلما تقدّمت الخصخصة[79].

أخيراً، مع الثورة المعلوماتيّة، صار الوقت وحدة حسابيّة خالصة وعلامة حسابية لحواسيب مبرمجة كي تحقق أفضل

---

(78) انظر: B. Edelman: *La personne en danger* (Paris: PUF, 1999), pp. 277 sq.; "L'homme dépossédé: Entre la science et le profit," dans: M. Fabre Magnan et P. Mouillier, *La génétique, science humaine*, coll. Débats (Paris: éd. Bélin, 2004), pp. 215 sq., et J.-R. Binet, *Droit et progrès scientifique: Science du droit, valeurs et bio-médecine* (Paris: PUF, 2002).

(79) انظر: M. Freedland and S. Sciarra, eds., *Public Services and Citizenship in European law* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

المعاملات الماليّة حسب تطوّر الأسواق. في كلّ حين، وحيثما كانت، صار بإمكان الأطراف أن تتعاقد في "الوقت الفعلي" أي في "لحظة الرشد" التي كانت قد تصوّرتها النّظريّة القانونيّة قبل أن يجسّدها التطوّر التقني[80]. وتهدف إزالة القيود المفروضة على زمن المبادلات (مراجعة عطلة يوم الأحد، أو منع العمل الليلي) إلى إلغاء كلّ بعد نوعي في الزمن لترك المجال خالصاً لزمن متجانس ومتواصل لا يعيق في شيء النّشاطَ التعاقدي ويسمح لكلّ إنسان أن يكون في كلّ وقت منتجاً أو مستهلكاً.

إنّ عمليّة إضعاف الدولة لا يمكن إلاّ أن يصاحبها تمزيق صورة الغير الحارس للمواثيق؛ وهذا ما يفسّر بالخصوص انتشار السّلطات المستقلّة المكلّفة بالشرطة التعاقديّة داخل مجموعة إقليميّة (اللجنة الأوروبيّة) أو في مجال نشاط معيّن (الطّاقة، البورصة، النقل، الاتصالات، الأمن الغذائي، المستشفيات، الأدوية. . . إلخ)[81]. وبعيداً عن وجهات نظر نظام قانوني عالمي موحّد ناجم عن احترام حقوق الإنسان والسوق مجتمعين، وبعيداً عن أحلام "العولمة" أو كوابيسها، تلوح وفرة المرجعيات الملموسة والمحدّدة جغرافياً. هكذا، وتحت غطاء التعاقديّة، ندرك دلالة ما سمّاه بيار لوجاندر إعادة إدراج الرابط الاجتماعي في النظام الإقطاعي[82]. إنّ ديناميكيّة العقلنة بواسطة الحساب تهزّ الدول ذاتها، لأنّها لم تعد تقنّع بخاصيتها المحليّة والمحسوسة ولا باختلافها العميق. غير أنّ تحرّر العقد من الوصاية العموميّة يغيّر هيئته تغييراً عميقاً. وفعلاً، عندما

---

(80) انظر: F. Ost, *Le temps du droit* (Paris: O. Jacob, 1999).

(81) انظر أدناه الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(82) انظر: P. Lengendre, "Remarques sur la reféodalisation de la France," dans: *Etudes offertes à Georges Dupuis* (Paris: LGDJ, 1997), pp. 201 sq.

تتعهّد الدولة فقط بمظاهر الحياة الإنسانيّة التي لا تحصى، يمكن تصوّر العقد كأداة حساب عقلاني وكعلاقة مجرّدة ومستقلّة بين الأشخاص الذين يتعاقدون والأشياء التي تشملها تلك العلاقة. وهكذا يرتبط القانون بالعقد ارتباطاً وثيقاً. وفي عالم يتعقدّ ويتدولن، سيتغيّر، لزاماً، توزيع الأدوار بين القانون والعقد.

فمن ناحية، نلاحظ أنّ الطلب على القانون وعلى الدولة استمرّ في الازدياد لمواجهة كلّ ما يخرج عن منطق الحساب الخالص؛ فمثلاً، أصبح هناك لجوء إلى القدرة العموميّة للاحتراس من المخاطر التي لا تحصى والنّاجمة عن "النمو" الاقتصادي والتقني، والتي تتجاوز النطاق الإحصائي في عقد التأمين. هاهنا يكمن المعنى في بروز مبدأ الاحتراس[83]؛ ولكن القدرة العموميّة لا يمكنها أن تواجه هذا الطلب إلاّ إذا أسّست بدورها شرعيّة القانون على علم الخبراء، الذي غالباً ما يتجلّى مؤسسياً في شكل سلطات مستقلّة، وطنيّة أو دوليّة.

ومن ناحية أخرى، أحيلت، حديثاً، المسائل التي تكفّل بها القانون إلى العقد وإلى التفاوض. لقد صارت تُفرغ القوانين من قواعدها الجوهريّة لفائدة قواعد التفاوض. هذا التيلر - المعروف بتيار الإجرائيّة[84] - ينقل إلى المجال التعاقدي المسائل المحسوسة

---

(83) انظر: P. Kourilsky et G. Viney, *Le principe de précaution*, rapport au premier ministre (Paris: O. Jacob, La Documentation Française, 2000); K. Foucher, *Principe de précaution et risque sanitaire* (Paris: L'harmattan, 2002), et J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé: Quand l'impossible est certain* (Paris: Seuil, 2002).

(84) انظر: M. Mekki, *L'intérêt général et le contrat: Contribution à une étude de la hiérarchie des intérêts en droit privé* (Paris: LGDJ, 2004), préface de J. Ghestin.

والنوعيّة التي كانت تسوّيها الدولة فيما سبق. وتؤدّي هذه التعاقديّة إلى تنويع في النّظام القانوني المتعلّق بالعقد، حسب موضوعه، أي إنّنا سنشهد تكاثر "العقود الخاصّة" التي ستعيدنا إلى تقنية "العقود المسمّاة" في القانون الروماني. إنّ هذا التيار سيضاعف فرضيات نزاعات المصالح، ومن ثمّ الحاجة إلى أخلاقيات تعاقديّة قائمة على اعتبار الأشخاص الماديين(85). إنّه يفرض ربط الصلة بالتقدير النوعي للزمن، لأنه يرجّح قوّة الرابط الفريد واستمراره على النظام الآلي للالتزامات المجردة. وأخيراً، لا يفرز ضعف صورة الدولة فقط آثاره نحو الأعلى، عبر توحيد الفضاء المعياري على الصعيد العالمي، وإنّما أيضاً نحو الأسفل بإعادة تنظيمه إقليمياً. وإزاء العقد التجاري الآخذ في الدولنة، يجب أن نحدّد، إذاً، موقع عقد إدماج صاحب الدّخل الأدنى الذي يتعلّق موضوعه، بل وترتبط آثاره دوماً، بتجديد انضمام الأشخاص الإقليمي، أو أيضاً بإرجاع المنظومة التعاقديّة التي رافقت حركة اللامركزيّة وسياسة تنظيم المناطق والسياسيّة الفلاحيّة أو سياسة التشغيل. غير أنّه يتعذّر بعد ذلك تصوّر العقد كعلاقة مجرّدة ومستقلّة عن هويّة المتعاقدين وعن الطبيعة الفريدة للممتلكات والخدمات، إن لم نقل عن الأشخاص المشمولين به.

إن العقد، بصيغته القانونيّة، يلزم أشخاصاً متساوين كانوا قد تعهّدوا إرادياً بالتزامات متبادلة عموماً. وما يعوز تحوّلات العقد الجديدة هو أحد هذه السمات المؤسّسة لفعل التعاقد، والتي تشترك فقط في كونها اتفاقات مولّدة للالتزامات. وقد ألغي العمل بمبدأ الأثر النسبي للاتفاقيات مع تطوّر نوع الاتفاق الذي، وعلي منوال أنموذج

---

(85) انظر: C. Labrusse-Riou, "De quelques apports du droit des contrats au droit des personnes," dans: *Le contrat au début du XXI^e siècle: Etudes offertes à J. Ghestin* (Paris: LGDJ, 2001), pp. 499 sq.

الاتفاقيّة الجماعيّة، لا يربط بين الأشخاص المتعاقدين فحسب، وإنّما يلزم أيضاً الجماعات التي يتولّون تمثيلها. وهكذا تهجّن العقد، من حيث فحواه التنظيمية، ووسّع آثاره لتشمل مجموعات تضمّ عدداً غير محدّد ومتغيّر من الأشخاص. وقد يصبح أيضاً مبدأ المساواة عرضة للتراجع، لا سيما في إطار سياسات لامركزيّة المنظمات (العامة أو الخاصّة)، وذلك عندما يكون موضوع العقد تراتب مصالح الأطراف أو أولئك الذين يمثلونهم أو إرساء سلطة رقابة بعضهم على البعض الآخر أو إطلاق مقتضيات المصلحة الجماعيّة غير القابلة للتفاوض من حيث مبدؤها، من عقد الإدماج إلى عقود التخطيط، ومن اتفاقيات الضمان الاجتماعي إلى عقود تشغيل العمّال. تكثر الأمثلة المتعلقة بمثل هذه الأنماط التعاقديّة، سواء أكان ذلك في القانون العام أو القانون الاجتماعي أو القانون الدولي أو قانون الأعمال التجارية. أخيراً، لم تسلم حريّة التعاقد أيضاً من التعرّض إلى الخروق، وذلك كلّما كان القانون هو الذي يفرض المنحى التعاقدي. وفي هذا الشأن، تعطي كثرة الالتزامات في مجال التأمين فكرة عن ديناميكيّة الالتزامات القانونيّة في التعاقد والتي يضخّمها تيار إزالة الترتيب وخصخصة الخدمات العامة؛ فالمستعمل يتصرّف كمتعاقد ملزَم، ويرى نفسه مثقلاً بمسؤوليات جديدة بدءاً من اختيار شريكه في التعاقد.

وإذا نظرنا إلى مجمل هذه التحوّلات المختلفة يبرز عندئذٍ صنف جديد من العقود. وليس هدفها الأوّل تبادل منافع محدّدة ولا إقامة تحالف بين نظراء، وإنّما إضفاء الشرعيّة على ممارسة سلطة معيّنة. وتؤدّي ديناميكيّة مبدأ المساواة، التي يقوم عليها الغرب منذ قرنين، إلى إبدال ممارسة السلطة الأحادية الجانب في العقد قدر المستطاع، أي السلطة ثنائية الجانب، وإبدال السلطة الخاضعة بالمستقلّة. ولكن بغزو مواطن الخضوع، ينطبع القانون بها ويصبح

أداة إخضاع للأشخاص. وباستناده إلى مبدأ المساواة، فإنّه يسيطر على موقع ممارسة السلطة؛ ولكن لا يتسنّى له هذا الأمر، كما وضّح ذلك جليّاً لويس ديمون، إلاّ باحتواء نقيضه: والمقصود هو تنظيم هرمية للأشخاص وللمصالح. وإلى نطاق المبادلات والمعاهدات، أصبح قانون العقود، إذاً، يضيف، الولاء الذي يلج بموجبه أحدُ الأطراف مجالَ ممارسة السلطة لدى طرف آخر. ويوجد صنفان من العقود يتداخلان في الغالب عملياً ويجسّدان صورة الولاء: وهما عقود التبعيّة والعقود الموجّهة.

وتتميّز عقود التبعيّة في أنّها تُخضِع نشاطَ شخص معيّن لمصالح شخص آخر[86]. وفي هذا الصدد، يظلّ عقد الشغل هو الأنموذج؛ غير أنّ الصيغة التي استحدثت فيه - أي التبعيّة الإراديّة - آخذة في الاضمحلال، لأنّ التبعيّة لم تعد تكفي لتلبية حاجات المؤسّسات التي تفضّل الشكل الشبكي[87] على الأنموذج الهرمي. وبما أن الشبكة تعود إلى النّظام الإقطاعي (وكيف لا نستحضر هنا العلاقة بين السيّد والتابع؟) فإنّها لا تقوم إلا بإطاعة الأوامر فحسب. إنّ عليها أن تُخضِع أشخاصاً من دون حرمانهم من الحريّة ومن المسؤوليّة اللتين يمثّلان جوهر قيمتهم. كما نشهد في هذا السياق ازدهار نماذج هجينة تنظّم انضواء أفرادها تحت مصالح الغير. وهذه النماذج الهجينة

---

(86) انظر: G. Virassamy, *Les contrats de dépendance* (Paris: LDGJ, 1986).

(87) حول التحليل القانوني الخاص بالشبكات، انظر المقال التأسيسي لصاحبه: G. Teubner, "The Many-Headed Hydra: Networks as Higher-Order Collective Actors," in: J. McCahery, S. Picciotto and C. Scott, *Corporate Control and Accountability* (Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. 41 sq., and Ost et Kerchove, *De la pyramide au réseau?,*

في فرنسا، يبدو أنّ هذا التحليل لا زال محصوراً في قطاع التوزيع. انظر: (L. Amiel-Cosme, *Les réseaux de distribution* (Paris: LGDJ, 1995)).

متأصّلة بقوة في الحياة الاقتصاديّة (التوزيع، تشغيل العمّال، الإدماج الفلاحي. . . إلخ). وهي تتحكّم في ثقافة التسيير العمومي أو الخاص. وبالجمع بين الحريّة والعبوديّة وبين المساواة والهرمية، فإنّها تسلك مسلكاً معاكساً لقانون العمل(88) ولقانون المسؤوليّة(89) وتفتح المجال لتطبيق صيغ غير مسبوقة من السلطة على النّاس(90).

وتتمثّل خاصيّة العقود الموجّهة في أنّها لا تهدف إلى التوفيق بين مصالح الأطراف المتعاقدة وبين العقد فحسب، وإنّما تنزع أيضاً إلى تحقيق مصلحة جماعيّة. وكان جوسران أوّل من أشار إلى ظهور العقد الموجّه، وذلك خلال الثلاثينيات من القرن العشرين، إذ كان يتخوّف من سيطرة النّظام العام المتنامية على حياة بعض العقود (كعقدي الإيجار والنقل)(91). ولكن الأمر لم يكن يتعلّق إلاّ بالجيل الأوّل ممن صنعوا الطفرات. فقد كانت هذه العقود لا تزال منضوية تحت مفهوم هرمي عن الاقتصاد الموجّه يروم إخضاعها لقواعد المصلحة العامّة التي حدّدتها الدولة(92). وخلافاً لذلك، فإنّ منتجات

---

(88) انظر: A. Supiot, *Au-delà de l'emploi: Transformations du travail et devenir du droit du travail en Europe*, rapport pour la commission européenne (Paris: Flammarion, 1999), spéc. pp. 25 sq.

(89) انظر: C. Del Cont, *Propriété économique, dépendance et responsabilité* (Paris: L'harmattan, 1997).

(90) انظر أدناه الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(91) انظر: L. Josserand, "Le contrat dirigé," *Rec. Hebdo. Dalloz*, (1933), no. 32, chr. p. 89.

(92) انظر: A. Rouast, "Le contrat dirigé," *Mélanges juridiques dédiés au prof. Sugiyama* (Tokyo: Maison Franco-Japonaise, Assoc. fr. des juristes de langue française, 1940), pp. 317-327, et R. Morel, "Le contrat imposé," dans: *Le droit français au milieu du XXe siècle, études offertes à Georges Ripet* (Paris: LGDJ, 1960), t. II, p. 116.

التكنولوجيا التعاقديّة، الأكثر حداثة، تفوّض هذه العقودَ الموجّهة ليس فقط التعهّد بتنفيذ مقتضيات المصلحة الجماعيّة، وإنّما أيضاً المساهمة في تحديدها. كما إنّ تقنية هذه العقود الموجّهة لم تعد حكراً على الدولة؛ فقد طالت المجال الخاص في شكل اتفاقات إطاريّة تضبط قواعد ذات مصلحة جماعيّة يجب أن تخضع لها العقود التي في مجال تطبيقها. فعقود التّخطيط والاتفاقيات الطبيّة والاتفاقيات التشريعيّة المدرجة في القانون الاجتماعي للاتّحاد الأوروبي هي كلّها مظاهر من التوجيهيّة التعاقديّة الجديدة التي تشرّك عدداً كبيراً من الأشخاص، عموميين أو خواص، في ممارسة السلطة. وليست تعاقديّة العمل العمومي[93] إلاّ المظهر الأكثر بروزاً لإيجار السلطة، الذي يبدو أنّه أُحدث وجرّب أوّلاً داخل المؤسسات الخاصّة.

وتتمثّل السّمة المشتركة بين جميع هذه الأصناف من العقود في إدراجها الأشخاص (أكانوا ذواتٍ فعلية أو معنويّة، أكانوا من الخواص أو من العموم) في فضاء ممارسة سلطة الآخر من دون المساس بمبادئ الحريّة والمساواة، على الأقلّ بصورة شكليّة.

ويقترن تطوّر هذا النّوع من علاقات الولاء بمخالفة تمييزنا بين العام والخاص، وبتجزئة صورة ضامن المواثيق (خصوصاً تكاثر السلطات المستقلّة). وهكذا، علينا أن نتخلّص من أوهام "التعاقد

---

(93) انـظـر: Conseil d'Etat, Rapport public, *L'intérêt général*, no. 50, La documentation française (Paris: Etudes et Documents du Conseil d'Etat, 1999), pp. 323 sq.; J. Caillosse, "Sur la progression en cours des techniques contractuelles d'administration,'" dans: L. Cadiet, *Le droit contemporain des contrats* (Paris: Economica, 1987), pp. 89 sq.; A. Garbar, "Les conventions d'objectifs et de gestion, nouvel avatar du "contractualisme," *Droit social* (1997), p. 816; Y. Fortin, *La contractualisation dans le secteur public des pays industrialisés depuis 1980* (Paris: L'harmattan, 1999), et Association Capitant, *La relativité du contrat*.

الشامل" من دون أن تعني "تعاقديّة المجتمع" البتّة انتصار العقد على القانون، فإنها تمثل، بالأحرى، دليلاً على تهجين القانون والعقد وعلى تنشيط الأساليب الإقطاعيّة في نسج الرابط الاجتماعي. وفي هذا السياق، فإنّ العقد يجدّد الصلة بما صنع قوّته في تاريخ الغرب القانوني. والمقصود بذلك قدرته على تشبيك كل السلطات. وبعد أن لاحظ مارك بلوخ مدى ما يدين به للنّظام الإقطاعي تصوّرُنا عن العقد، كان يرى فيه الفرق الكبير الذي يميّزه من الإقطاع الياباني؛ وقد خلص إلى القول عن المجتمع الإقطاعي في كتابه الرئيسي: "تكمن خصوصية نظامنا الإقطاعي في تركيزه على فكرة الاتّفاق القادر على تشبيك السلطات. ومن ثمّ، ورغم قسوة هذا النّظام على الضعفاء، فقد أورث حضاراتنا في الحقيقة شيئاً نودّ أن نعيشه إلى الآن"(94). حريّ بنا، إذاً، أن نسجّل عودة هذه النزعة إلى الإقطاعيّة، وأن نجتهد في السيطرة عليها عوضاً عن أن نفسح المجال لأوهام "التعاقد الشامل".

ولم يكن في الحقيقة تحديد الدولة والقانون والعملة سوى لحظة من التاريخ؛ وهذه الرموز المرجعيّة الثلاثة عرضة لأن تَستقل بذاتها. وحسبنا مثالاً الدولار، حتّى نتبيّن أنّ بعض الدول لا تزال تعتبر الله ضامن قيمة عملتها. وهناك دول أخرى، على العكس، قد تتخلّى عن سيادتها النقديّة، إمّا بقصد الاعتماد على أقوى واقعيّاً أو قانونيّاً (التبني النقدي للدولار أو للفرنك الإفريقي)(95)، وإمّا لإنشاء

---

(94) انظر: M. Bloch, *La société féodale* (Paris: Albin Michel, 1994), pp. 618-619.

(95) يظهر تاريخ القرون الوسطى إمكانيّة التيار المعاكس حيث وهب الحق الملكي في سكّ العملة إلى سادة النّظام الإقطاعي انظر: M. Weber, *Histoire l'économique: Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société* [1923], trad. fr. (Paris: Gallimard, 1991), p. 270.

"عملة موحّدة" مثل اليورو. وأخيراً، نلاحظ بروز مؤسسات جديدة تنازع الدول القوميّة دور الضامن، سواء تعلّق الأمر بسنّ قوانين التبادل أو بالحفاظ على العملة. ويمثّل قانون الاتحاد الأوروبي، المتعلّق بالمنافسة، أو البنك الأوروبي المركزي، أحد أبرز الأشكال المباشرة في تلك الظاهرة. إذاً، إن الوظيفة الهيكليّة التي يؤمّنها المشرفون على المعاهدات غير مرتبطة بالدولة بشكل لا يقبل الفسخ: لأنّها سبقت الدولة في الوجود وربّما تستمرّ بعدها. ولكنّها لا يمكن أن تظلّ شاغرةً من دون أن تسبّب هدم فكرة النّظام القانوني نفسها، لأنّه في غياب حارس على العهد المقطوع، وحده منطق القوة الذي يؤخذ بالاعتبار. وقد نجح ريتشارد فاغنر، الذي نعرف ما كان له من تأثير ساحر على النازيين، في توظيف هذه الفكرة موسيقياً في سمفونيته "غسق الآلهة"؛ وجاء فيها: "نقش أوتان على رمحه ما يضمن المعاهدات من كتابات، وبه ملك العالم. وفجأة، ظهر بطل مقدام، وبضربة واحدة حطّم الرّمح، فأبطل حزمة القوانين المقدّسة التي كانت في الأمس القريب، عماد النّظام في الكون"[96]. إنّ الذين يعتقدون اليوم أنّهم قادرون على تأسيس نظام عالمي جديد يقوم فقط على حساب المنفعة الفرديّة هم الورثة الجديرون لهذا الحلم الذي يفوق قدرة البشر، وهم الذين سيقودوننا بكلّ لطف نحو غسق فاغنري جديد.

إنّ إرجاع كلّ قاعدة إلى حساب المنفعة، التي ستكون في الآن ذاته مصدر مشروعيتها ومقياسه، يقود فعلاً إلى اعتبار أنّ الشخص الذي التزم بأمر ما له الحق في الإخلال به إذا تبيّن له في النّهاية أنّ

(96) انظر: "Götterdämmerung, prologue", trad. A. Pauphilet, in: *La tétralogie de Richard Wagner* (Paris: H. Piazza, 1938), p. 154.

هذا الخرق سيكون أكثر نفعا له. تعني نظريّة الخرق الفعّال للتعاقد، حسب صيغة تأويليّة مبالغ فيها صادرة عن القاضي الأميركي هولمز، أنّ "واجب احترام العقد يعني أنّه عليك أن تتوقّع دفع تعويضات إذا أخللت بذلك الالتزام، نقطة على السطر"[97]. ويمكن تبرير هذه النّظريّة بفكرة التوزيع الأفضل لموارد السّوق. وسيكون من الأنسب، على سبيل المثال، من وجهة النّظر الاقتصاديّة، أن أتراجع عن تسليم بضاعة ما (ممثّلة في دواء، على سبيل المثال) إلى شخص كنت قد وعدته بتسليمه إيّاها (شخص معوز)، في حال تبيّن أنّني سأكسب أكثر إذا ما بعت هذا الدواء إلى طرف ثالث (شخص ثريّ) يسلّمني مبلغاً يتجاوز مقداره المبلغ الذي كنت سأجنيه في البداية، كما يفوق التعويضات التي سأتكبّدها جرّاء الغبن الذي أوقعته بالمشتري الأوّل. ولقد وجدت هذه النّظريّة وقعاً طيّباً في نفوس بعض رجال القانون، في فرنسا، الذين صرّحوا بأنّه لا يوجد فرق بين الوفاء بالالتزامات وبين جبر الضرر النّاجم عن خرقها[98]. وما دامت الثقة قد جُرِّدت من قيمتها، فإنّها لم تعد تساوي شيئاً في هذه الحال. وإذا ما علمنا أنّ هذا المفهوم المتعلق بالحقّ قد انتشر في أيّامنا هذه في جميع أنحاء العالم، وأصبح أنموذجا يُقدّم إلى بلدان الجنوب، جاز لنا فعلاً أن نشعر بالقلق. ذلك أنّ العالم الذي لا يفي فيه كلّ فرد بالتزاماته،

(97) انظر: O. W. Holmes, "The Path of the Law," *Harvard Law Review*, vol. 457, (1897) cité par M. Fabre-Magnan (*Les obligations*),
الذي يعطي عرضاً واضحاً وموثقاً عن هذه النظريّة. انظر النقد النهائي الذي قام به د. فريدمان D. Friedmann, "The Efficient Breach Fallacy, "*Journal of Legal Studies*, no. 1 (1989).

(98) انظر: P. Rémy, "La responsabilité contractuelle: Histoire d'un faux concept," *Rev. trim. dr. civ*, (1997), pp. 323 sq., et P. Le Tourneau et L. Cadiet, *Droit de la responsabilité et des contrats* (Paris: Dalloz, 2002), no. 222.

إلاّ في حدود ما تدرُّ عليه من نفع، هو عالم تنتفي فيه قيمة "العهد" فالمجتمع الذي يقوم على هذه المقدّمات، لن يزداد إلاّ عنفاً وسوف يكثفِّ اعتماده على الإجراءات الأمنيّة. وهو أيضاً عالم لم يعد يولي فيه الأشخاص المستضعفون، والذين يدفعون الثمن الأغلى، أدنى ثقة بالخطاب السياسي؛ ولا بأية قيمة للقوانين. ولا يعدو البكاء على تدهور التماسك الاجتماعي أن يكون سوى مهزلة، وذلك عندما نسعى جاهدين، في كلّ مكان، إلى تقويض صرح وظيفة القانون التأسيسيّة وحرمان البشر، بذلك، من العلامات التي من شأنها أن تعطي معنى مشتركاً لتصرّف كلّ شخص.



القسم الثاني

التقنية القانونيّة: مصادر التأويل

الفصل الرابع

إتقان التقنيّات

أسلوب المنع

إذا أمكننا أن ندرس الشيء نفسه من وجهات نظر مختلفة، فإنّه، خلافاً لذلك، وبكلّ تأكيد، توجد وجهة نظر أكثر أهميّة من غيرها، تلك التي تقدر على سنّ قوانين ظهور الشيء وتحوّله. من الواضح أنّ الأمر الجوهري، بالنسبة إلى شيء مصنوع، هو المفهوم البشري الكامن وراء صنعه واستعماله من قبل الناس، وأنّه إذا وجب أن نصنّف التكنولوجيا كعِلمٍ، فإنّ ذلك يكون بصفتها علم الأنشطة الإنسانيّـــة.

أ. ج. هودريكور
التكنولوجيا، علم إنساني (1964)

يكفي أن نقارن بين آلة المينيتيل والحاسوب حتى ندرك العلاقات المتينة التي تربط في وقت ما بين الشيء التقني والثقافة القانونيّة. ففي المينيتيل، نتعرّف إلى روح القانون الفرنسي المنظّم للخدمات العموميّة: تنظيم متفرّع وهرمي ومركزي؛ دخول مضمون للجميع وفق ظروف مساواة تامة وبأزهد الأثمان؛ تعامل مع

النصوص من خلال وساطة شخصيّة عموميّة. وفي الحاسوب الموصول بالإنترنت، نتعرّف إلى روح القانون العام: تنظيم وظيفي لا يدرك نطاقه؛ دخول غير متساوٍ وخاضع للموارد الاقتصاديّة والتقنيّة والثقافيّة لكل شخص.

تعامل مباشر مع كلّ النصوص من دون وساطة أيّ هيئة مركزيّة. إنّ المقارنة بين هذين الشيئين تشعرنا بأنّه لا يوجد رابط أحادي وحتمي بين القانون والتقنية[1]. ومن المؤكّد أنّ تطوّر التقنيات يؤدّي إلى حدوث تحوّلات في القانون؛ فقد كان من الضروري أن تَظهر المعلوماتيّة حتى نهتمّ بالتشريع في هذا الميدان وفي مجال الحريات ... غير أنّ التطوّر التقني يتوقّف هو ذاته على الثقافة السائدة في وقت ما: ذلك أنّ مؤسسات الغرب كانت تقوم على فكرة القانون، وكان الاعتقاد سائداً بأنّ الطبيعة تخضع هي نفسها لقوانين، وأنّ اكتشاف هذه القوانين، علمياً، كان قد عُدَّ أساس التقنية[2].

أن نفهم بأنّ القانون والتقنية يشاركان في الثقافة ذاتها ويسيران على وتيرة واحدة، فذلك منهما يجنّبنا الانطواء داخل الخصام الذي يسود بالعادة التفكير في الروابط التي تجمع بينهما. وباختزال شديد، يقابل هذا الخصام بين تصوّرين للقانون. فمن ناحية، نجد تصوّراً متعالياً أو ملهَماً من السنن الطبيعية يرى في القانون تعبيراً عن مبادئ كونية وغير مرتبطة بزمن معين، من جهة، ونجد من جهة أخرى، تصوراً وضعياً وأداتياً يرى في القانون إجراء فنّياً بحتاً ومحايداً، في

(1) انظر: A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole* (Paris: Albin Michel, 1964), t. I: *Technique et langage*, pp. 245 sq, et A.-G. Haudricourt, *La technologie, science humaine: Recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques* (Paris: MSH, 1987) pp. 44 sq.

(2) انظر أعلاه الفصل الثاني من هذا الكتاب.

حدّ ذاته، وخالياً من كلّ معنى. وبالنسبة إلى البعض، تتمثّل المسألة في إخضاع الجوانب الفنيّة إلى المبادئ الكبرى التي قد يكشف عنها القانون؛ في حين أن البعض الآخر يرى أن القانون قد يتحوّل إلى عربة يد قادرة على نقل المضامين التقعيديّة مهما كان نوعها، بحيث إنّ كلّ ما هو قابل للتحقّق فنّياً يفترض أن يصبح جائزاً قانوناً.

يبرز وجه الغرور في هذا الخصام إذا ما قبلنا الوقوف عند معنى كلمة "تقني". يتميّز الشيء التقني عن الشيء الطبيعي بفعل دلالته التي يوجدها الإنسان، الذي يصنعه ويستعمله. عندما سئلت مارغريت لماذا تنحت الحجارة، أجابت قائلة بأنّ الحجر كائن له قيمة عندها لأنّه لا يفكر، في حين أنّ في الأشياء التي صنّعها الإنسان، كالأثاث والمنزل، يوجد فيها دوماً بعض من الفكر[3]. ومن ناحية أخرى، لاحظ هودريكور أنّ الطاولة أو الكرسيّ، يمكن، فعلاً، أن تُدرسا كأشياء طبيعيّة من وجهة نظر رياضية (المساحة، الحجم) وفيزيائيّة (الوزن، الكثافة، مقاومة الضغط) وكيميائيّة (القدرة على الاشتعال أو الذوبان) وبيولوجيّة (عمر الشجرة التي زوّدت الخشب وجنسها)؛ إلاّ أنّ وجهة النّظر التي يقوم عليها تصنيعها، وكذلك استعمالها من قبل الإنسان، هي وحدها التي تسمح بفهم ماهية الطاولة أو الكرسي[4]. بعبارة أخرى، تكمن العلامة المميّزة للشيء في كون "الأداة لا تحمل قيمة في ذاتها ـ كالذّات والعالم أو عناصر لها معنى مشابه ـ وإنّما تستمدّها من علاقتها بنتيجة متوقّعة"[5].

---

(3) انظر: R. Magritte, *Ecrits complets* (Paris: Flammarion, 2001), p. 627.

(4) انظر: Haudricourt, Ibid., pp. 37-38.

(5) انـظـر: G. Bataille, *Théorie de la religion* [1948] (Paris: Gallimard, 1973), p. 37.,

فكرة غياب التعقل (أي موضعتها في العقل) الطبيعة بالتقنية لدى هايدغر، في: *Essais et conférences,* col. Tel (Paris: Gallimard, 1958), rééd. (1980), pp. 26 sq.

ولـمّا كان الشيء التقني يستمدّ معناه من الإنسان الذي يتصوّره، فإنّه ليس شيئاً مادياً بالضرورة؛ إذ توجد تقنيات الجسد[6]، وهناك أيضاً تقنيات غير ماديّة، تمثّل البرمجيات المعلوماتية أحدث مثال عليها.

وفي ضوء هذا التعريف، فإنّ انتماء القانون إلى عالم التقنيات لا يقبل الشك؛ بل إنّ القانون هو من أوّل التقنيات اللاماديّة التي زوّد بها الغرب المسيحي خاصّته، وذلك بتبنّيه إرث القانون الروماني بداية من القرن الحادي عشر[7].

وبعد أن تمّ تخليص القانون الروماني، بشكل مقبول من أصوله الدينيّة[8]، في العصور القديمة، أمكن تأهيله طوال قرون ليقدر، لاحقاً، على توفير أحد محرّكات الإقلاع التقني والعلمي لأوروبا الغربيّة[9]. وخلافاً للتشريع اليهودي أو الإسلامي، فإنّ القانون الذي تطوّر في الغرب لا يعبّر عن حقيقة متسامية تُفرَض على الإنسان. من هنا ينشأ البون الذي يفصل مناهج التّأويل في القانون الغربي عن تلك

---

(6) انـظـر: M. Mauss, "Les Techniques du corps," (1934), repris dans: *Sociologie et anthropologie*, 8ème éd. (Paris: PUF, 1983), pp. 366-383.

(7) انظر: P. Legendre: *La pénétration du droit romain dans le droit canonique classique* (Paris: Jouve, 1964), et H. J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), pp. 85 sq.

(8) انـظـر: P. Noailles, *Du droit sacré au droit civil* (Paris: Sirey, 1949), et A. Magdelain, "Le Ius archaïque," [1986] repris dans: *Ius imperium auctoritas: Etudes de droit romain* (Rome: Ecole française de Rome, 1990),

ملأت روما بواسطة الإدارة والقانون، فراغ الفكر الديني الحقيقي كله تقريباً، في: *Découverte de l'archipel* [1932] (Paris: Seuil, 1995), p. 210.

(9) انـظـر: P. Legendre, *La 901 conclusion: Etude sur le théâtre de la raison* (Paris: Fayard, 1998), pp. 214 sq.

التي تعتمدها **التوراة**[10] أو الشريعة الإسلاميّة[11]. إنّ معناه لا يكمن بأسره في ذاته أو في مقولاته، لأنّه ينبثق عن مقاصد أسندها إليه الإنسان من الخارج؛ وهي مقاصد إنسانيّة لا إلهية. ومن ثمّ، فإنّ تأويله ليس محصوراً في حَرْفية النصوص، ولكنّه منفتح على روحها المفترضة. وهذا ما يفسّر قدرته على خدمة أغراض متنوّعة ومتغيّرة، سواء في تاريخ الأنظمة السياسيّة أو في تاريخ العلوم والتقنيات، وكذلك قدرته على المساهمة في تطوّر التقنيات.

ولكن، مثلما أنّه لا يكفي القول إنّ الرفش أداة لنفهم ما هو الرفش، فإنّه غير كاف أن نقول إنّ القانون تقنية حتى نستوعب مكانته داخل مجموعة التقنيات؛ إذ علينا أن نحدّد وظيفته الحقيقيّة في ذلك الإطار. فكلّ شيء تقنيّ يتميّز، فعلاً، بالهدف الخصوصي الذي صمّم من أجله. فالرّفش أو الطائرة أو الحاسوب كلّها أشياء تعرّف من خلال التصوّرات الذهنيّة التي وجّهت عمليّة تصنيعها، ومن خلال الفكر الذي يمثّل كلّ منها صورة[12] له: حفر الأرض، التحليق في

---

(10) انظر: G. Abitbol, *Logique du droit talmudique* (Paris: ed. des Sciences Hébraïques, 1993).

(11) انظر: J. Berque, *Essai sur la méthode juridique maghrébine* (Rabat: M. Leforestier, 1944); L. Milliotet, F.-P. Blanc, *Introduction à l'étude du droit musulman*, 2ème éd. (Paris: Sirey, 1987), et J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1964),

تُرجم إلى اللغة الفرنسية تحت عنوان: *Introduction au droit musulman* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1983).

(12) انظر بخصوص موضوع الآلة المصنوعة على صورة الإنسان أسطورة الغلام (عبد آلي ينقلب على سيّده) والتأويل الذي قدّمه نوربار فاينر حوله: Norbert Wiener, *God et Golem inc. Sur quelques points de collision entre cybernétique et religion* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1964),

تُرجم إلى اللغة الفرنسية عن دار نشر (Paris: ed. de L'éclat, 2000).

الأجواء، معالجة المعلومة. وبالتأكيد، يمكن أن أقتل جرذاً بضربة رفش، وأن أستعمل الطائرة كقذيفة، أو أحوّل حاسوبي إلى تحفة من الفنّ الحديث. ولكنّني لا أقدر على فعل ذلك إلاّ بتحرير تلك الأشياء وتحويلها إلى أدوات أخرى (قاطعة، متفجّرة، مزوّقة). فما هي إذاً، وظيفة القانون المميّزة في عالم التقنيات؟

إنّ تاريخ قانون الشغل الذي رافق الثورة الصناعيّة يسعفنا بشيء من الإجابة عن ذلك السؤال. ففي مجال قانون الشغل، فعلاً، وقبل أن تلجأ التكنولوجيا الإحيائية إلى القانون المدني بأمد طويل، طُرحت مسألة العلاقة القائمة بين القانون والتقنيات باكراً جداً وبأوضح شكل. وقد مرّ هذا الحدث التاريخي بثلاث مراحل. في المرحلة الأولى، أرست الثورة الفرنسيّة القواعد القانونيّة لاقتصاد السوق وللثورة الصناعيّة. فبفرضها تصوّراً لقانون الملكية مجرّداً من العلاقات الإقطاعية، وبتحريرها عقد تأجير الخدمات من علاقاته بالنقابات المهنيّة، سمحت بتسريع النزعة الآلية، بشكل لم يسبق له مثيل. وفي مرحلة ثانية، كان ماركس قد حلّلها بإمعان[13]، أفرزت الآليّة الصناعيّة ظروف عمل خطرة وغير إنسانيّة. وبتقليص الحاجة إلى القوة العضليّة، جعلت الآلات استغلالَ عمل المرأة والأطفال أمراً ممكناً؛ ولمّا كانت الأحصنة البخاريّة لا يصيبها تعب ولا تعرف النظم البيولوجي اليومي، فقد مكّنت من تمديد يوم العمل إلى ما لا حدّ له؛ وباعتباره مقرّاً لجيش صناعي، نُظّم المصنع على المنوال العسكري بكوادره، وفرقه وانضباط ثكناته. وفي مرحلة ثالثة، ساعد تطوّر قانون الشغل، في كلّ البلدان الصناعيّة، على الحدّ من عبوديّة

(13) انظر المادة المخصّص للنزعة والصناعة الكبرى في: *Le Capital*, livre I, chap. xv, et K. Marx, *Oeuvre: Economie*, bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1965), t. I, pp. 913 sq.

الإنسان لأدواته الجديدة. وبفضل حماية العمال الجسديّة، وبتحديد مدّة العمل وإرساء مفهوم المسؤوليّة المترتّبة عن الأشياء والاعتراف بالحريّات الجماعية الأولى، قلّص قانون الشغل عبء الآليّة الصناعيّة المملّ للغاية والخانق للحريّة، وساهم في تحويلها إلى وسيلة "رفاه".

يبيّن هذا التاريخ أنّه إذا صحّ اعتبار القانون تقنية من ضمن التقنيات، فإنّها تظلّ تقنية مختلفة. فقد جعل القانون من الآليّة الصناعيّة ظاهرة يمكن العيش معها إنسانيّاً، كما سمح للإنسان باستعمال تقنيات جديدة من دون أن يؤدي ذلك إلى تدميره. وبتوسّطه بين الإنسان والآلة، ساعد على حماية البشر من سلطة الأوهام التي تحدثها قدرة الآلة. وباعتبار القانون أداة تتوسّط بين الإنسان وتمثّلاته، أكانت التمثلات الذهنيّة (الكلام) أو الماديّة (الأدوات)، فإنّ القانون يؤدّي بذلك وظيفة دغمائيّة في التوسّط والمنع. وهذه الوظيفة هي التي تمنحه مكانةً متميّزة في عالم التقنيات : إنّها تقنية أنسنة التقنية.

واليوم، تُظهر المشاكل التي تثيرها "التكنولوجيات الحديثة للمعلومات والاتصال" أنّ هذه الوظيفة الأنثروبولوجيّة لا تختفي حين ننتقل من نمط تقني إلى نمط آخر. إنّ دراسة هذه المشاكل تخوّل فهم الصّلات التي لم تنفك التقنيات تربطها بالقانون. وهذه الصّلات لا تسمح بأن تختزل إلى تكيّف في القانون، قد يكون في الأصل متأخّراً عن التطوّر التقني، ولا إلى إخضاع هذا التطوّر للمبادئ القانونيّة الثابتة. وساهم القانون بصفته تقنية، منذ البداية، في ظهور تكنولوجيات الإعلام والاتصال، ولكنّ مضمونه يتطوّر اليوم على مرأى منّا ليخضع استعمال هذه التكنولوجيات لقيم إنسانيّة خالصة. هكذا يظلّ قانون الشغل مرصداً مفضّلاً للعلاقات التي تربط القانون بالتقنية. والملاحظات التي يمكن أن نبديها في هذا الصدد، من شأنها

أن توضّح المسائل الجوهريّة التي تثار في مجالات قانونيّة أخرى، هي نفسها عرضة لمخاطر تكنولوجيّة كبرى. وهذا خصوصاً، كما سنرى، حال المشاكل التي يثيرها اللجوء إلى التكنولوجيات الإحيائية في مجال البنوّة.

القانون يساهم في التطور التقني

إنّ المكانة الكبيرة التي احتلّتها المعلوماتيّة خلال سنوات وجيزة، في أنماط حياتنا، عوّدتنا على تصوّر المجتمع كنظام اتصالات. غير أنّ هذا المفهوم ينبثق عن تجديد أشمل للنماذج العلميّة، كان له تأثير على الفيزياء وعلم الأحياء والأنثروبولوجيا. إنّهم البشر ذاتهم الذين اخترعوا القنبلة الذريّة والحاسوب، وهم الذين تصوروا مشروع المجتمع المنفتح على الاتصالات والمبادلات، كردّ على الأهوال التي سبّبتها الانحرافات العلمويّة، تلك التي أدّت إلى خلق تمييز بين البشر حسب هويّة مزعومة تقوم على الجنس أو الطبقة أو المورِّثات[14]. في بدء تطور تكنولوجيات المعلومات والاتصال، تكمن الفكرة القائلة إنّ الإنسان ينبغي أن يُعرّف لا بهويّة داخليّة، وإنّما بمجموعة العلاقات التي ينسجها مع محيطه. من هنا نشأ، أوّلاً، اختراع الحاسوب الذي لم ينجم عن تطوّر في التحكّم بمواد أجهزة الكمبيوتر، وإنّما نتج عن آلية توسيع التنظيم المنطقي، وبالتالي الكلّي، للدّماغ البشري الذي كان يعتقد أنّه يعمل عموماً وفق أسلوب ثنائي[15]. من هنا برز لاحقاً التحكّم الآلي كعلم عام للاتصال

---

(14) انظر: P. Breton, *L'utopie de la communication* (Paris: La Découverte, 1992),

انظر في هذا الصدد، أعلاه، الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(15) انظر: P. Breton, *Une histoire de l'informatique* (Paris: La Découverte, 1987), =

لا يشمل كلّ الناس فحسب، وإنّما يشمل أيضاً الآلات والحيوانات[16].

من هذا المنظور، أن ننشئ مجتمعا فإنّ ذلك لم يعد يعني تعيين الناس[17] أي أن يُمنح كلّ فرد وضعاً مستقراً ومعيّناً يعطيه قدرة على التصرّف والارتباط بالغير. فأن نسند إلى كل شخص مكانة محدّدة في نظام اجتماعي كلّي، فذلك يفترض فعلاً التسليم بوجود حلّ سحريّ (الله، السماء، الدولة، الجمهوريّة، الطبقة العاملة...) يتحكّم بحياة كلّ فرد. غير أنّه، ومن وجهة نظر فيزيائيّة محضة للعالم، لا مكان لرمز متعالٍ من هذا القبيل من شأنه أن يخرج عن مكان وزمان التجربة الفرديّة. على المؤسسات، إذاً، أن تترك المجال لأنظمة الاتصال المرنة، تلك التي تسمح للناس بأن يتفاعلوا في ما

= أعيدت طباعته في: (Paris: Seuil, 1990), p. 90.

إنّ اختزال الإدراك الإنساني إلى منطق ثنائي ينبثق من ميزة فلسفية سابقة للعلوم الحديثة وتجعل المنطق في الآن ذاته تكنولوجيا ومذهباً عالميين للمعايير، انظر: E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [1936], trad fr. (Paris: Gallimard, 1976), pp. 106 sq.

(16) انظر: N. Wiener, *The Human Use of Human Beings (Cybernetics and Society)* (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1950),

نشرت الترجمة الفرنسية تحت عنوان: *Cybernétique et société* (Paris: UGE-Ed. des Deux Rives, 1962),

حول نقد هذه الأيديولوجيا، انظر: Breton, *L'utopie de la communication*, pp. 124 sq; L. Sfez, *Critique de la communication* (Paris: Seuil, 1988); P. Thuillier, *La grande implosion* (Paris: Fayard, 1995), pp. 363 sq, et C. Lafontaine, *l'empire cybernétique: Des machines à penser à la pensée machine* (Paris: Seuil, 2004).

(17) في ما يتعلّق بسلسلة نسب مبدأ "تعليم الحياة" (*vitam instituere*) في الفكر الحقوقي، انظر: Legendre, *Sur la question dogmatique en Occident* (Paris: Fayard, 1999), pp. 106 sq.

بينهم وأن يعدّلوا بالتعاون سلوكهم داخل إطار شبكي ينتظم بنفسه. هكذا يصبح الإشكال متمثّلاً في الرّبط لا في التعيين، وفي التواصل لا في الأمر، وفي التعديل لا في التنظيم. وبذلك ينشأ أمل في بناء عالم يتجلّى فيه الإنسان والمجتمع كلاهما ويتخلّصان ممّا تبقّى من آثار الميتافيزيقا.

لقد مورست هذه الأفكار في المجال القانوني قبل أن تنتشر الحواسيب في المؤسسات. وتطوّر قانون الشغل بالوتيرة نفسها التي سارت عليها التقنيات الحديثة للمعلومات والاتصال والتي كان قد أعدّها ورافق انتشارها. وهكذا، فإنّ التقنية القانونيّة ساهمت في نشر مفاهيم الشبكات والانتظام في أنماط تفكيرنا وتصرفاتنا.

من المؤسسة إلى الشبكة

يدور تطوّر قانون الشغل في العصر الصناعي حول ثلاثة رموز مؤسساتيّة كبرى تتطابق مع ثلاثة من مفاهيمه الأساسيّة وهي : صورة المشرّع، ومفهوم دولة الرعاية؛ وصورة المشغِّل ومفهوم المؤسّسة؛ وصورة الأجير ومفهوم الشغل. إنّ تآكل هذه الأطر الثلاثة للفكر القانوني يرجع، شأنه شأن التكنولوجيات الحديثة، إلى منطق "مجتمع المعلومات والاتصال". ففي القانون، كما في غيره من المجالات، حلّ عصر الشبكات[18] أي حلّ عهد البنى المتعدّدة المركز، حيث يكون كلّ عنصر، في الوقت ذاته، مستقلاً وموصولاً بغيره من العناصر. وحتى نتبيّن ذلك، يكفي أن نقرّب هذه المفاهيم

---

(18) بخصوص تحليل الشبكات القانوني، انظر : G. Teubner, *Droit et réflexivité: L'autoréférence en droit dans l'organisation* (Paris: LGDJ, 1994), et F. Ost, M. van de Kerchove, *De la pyramide au réseau? Pour une théorie dialectique du droit* (Bruxelles: Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 2002).

إلى التصوّرات المتسترة وراء ثلاثة رموز مألوفة لدى كلّ قارئ "موصول" والمقصود بها : PC ,«www» ,«html».

إن الرمز «html» (لغة تأشير النص الفائق) يشير إلى القطيعة التي أحدثتها المعلوماتيّة في علاقتنا بالنصوص. تعني عبارة "تأشير النص الفائق" حجماً عالمياً: فالمعلوماتيّة تضفي شكلاً موحّداً على مختلف أصناف النصوص وتمحو عنها، إضافةً إلى تنوّع أشكالها الماديّة، التراتب الذي ينظم عالم النصوص المكتوبة منذ اختراع المطبعة (الكتاب، المجلّة، الصحيفة، النشرة، الملصق، الرسالة... إلخ). تعني كلمة «Hypertext» رابطاً افتراضياً بين النصوص: فالمعلوماتيّة تربط بين نصوص سلسة وغزيرة وبين التضاعيف الرجراجة؛ وباكتساب النص بعداً ثالثاً، بفضل النص التشعّبي«Hypertext»، فإنه يسمح بولوج محيط من النصوص المتقلّبة والخالية من كلّ بنية والمنفتحة على الإبحار، والمعرّضة أيضاً للغرق[19].

يمكن النّظر أيضاً إلى القانون على أنّه مسألة نصوص. وقد استطاع المنطق الذي يحكم النص التشعّبي أن تكون له أصداء حتى قبل أن يتطور بفضل المعلوماتيّة في نهاية السبعينيات. لقد تضرّر مبدأ تمييز النصوص وتراتبيتها بسبب النص التشعّبي الذي تبنّاه الاتحاد الأوروبي في أحد توجيهاته. وباعتماد "حجم" مشترك بين الدول

(19) بخصوص هذه التحولات، انظر: R. Chartier, *Le livre en révolution: Entretiens avec Jean Lebrun* (Paris: Textuel, 1997); J.-Y. Mollier, *Où va le livre?* (Paris: La Dispute, 2000); J. D. Bolter, *Writing Space: The Computer, Hypertext, and the History of Writing* (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1991), and Ilana Snyder, *Hypertext: The Electronic Labyrinth* (Melbourne; New York: Melbourne University Press, 1996).

الأعضاء ممكن أن يُدرج ضمن عدد لا حصر له من التشريعات (كلما يُسجّل انضمام جديد إلى الاتحاد)، فإنّ التوجيه المذكور لا ينزع إلى التطبيق، وإنّما إلى التحويل إلى نصوص (قوانين أو اتفاقيات) تستمد دلالتها من الاتحاد الأوروبي ذاته، ولكن قوّتها القانونيّة، تستمد من دولة أو شركاء اجتماعيّين[20]. تعزّزت تشعّبية النصوص منذ إبرام معاهدة ماستريخت الاجتماعية، التي تفرّعت عنها توجيهات تستمد قوتها القانونيّة من الاتحاد الأوروبي؛ وأمّا دلالتها فتأتي من اتفاق أوّلي بين الشركاء الاجتماعيّين[21]. وهكذا صار ترتيب النصوص مشوّشاً، وكان يُسمح في ما مضى، في إطار القانون الداخلي، بالربط التام بين قوّة النص (القانون، النظام، الاتفاقيّة الجماعيّة) والسلطة التي يصدر عنها (البرلمان، الحكومة، الشركاء الاجتماعيّون)، وكذلك المكانة التي يحتلّها في هرمية مصادر القانون. في نظام الاتحاد الأوروبي، لم يعد القانون ذلك التصرّف القانوني ذا السيادة والذي لا يقبل الاعتراض، مثلما هو الأمر في النظام الداخلي: إذ يمكن أن نحصل من لدن القاضي الوطني على حكم يغلّب أحكام أحد توجيهات الاتحاد الأوروبي على نصوص التشريع الوطني التي لم يدرجها أو ربّما أساء إدراجها[22]. كذلك الأمر بالنسبة

(20) "يلزم التوجيه الأوروبي كلّ دولة عضو، ومعنية، في ما يتعلّق بالنتيجة المرجوّة مع ترك الاختصاص الشكلي ووسائل التنفيذ للهيئات الوطنيّة"؛ اتفاقيّة الاتحاد الأوروبي المادة 249 [189 قديم]. وتخوّل المادة 137 [118 قديم] الدول أن تعهد إلى الشركاء الاجتماعيّين، بطلب منها معاً، تنفيذ التوجيهات في المجال الاجتماعيّ.

(21) اتفاقيّة الاتحاد الأوروبي، المادتان 138 و139 (118 قديم (أ) و(ب)). انظر: P. Rodière, *Droit social de l'union européenne* (Paris: LGDJ, 1998), no. 75 sq. et pp. 72 sq., et B. Teyssié, *Droit européen du travail* (Paris: Litec, 2001), no. 120 sq. et pp. 48 sq.

(22) محكمة العدل للمجموعة الأوروبيّة، 20 أيلول/ سبتمبر 1988 قضيّة 190/ 87 (مورمان)، المجموعة ص 4689. يقتصر فقه القضاء المقصود على الاعتراف بأثر =

إلى "قرار" المجلس الأوروبي الذي يسبغ قوة إلزامية على كل اتفاق جماعي أوروبي، إذ يمكن أن يطعن فيه بناءً على فحواه أو استناداً إلى شروط التفاوض[23] التي أقيم عليها.

ويمكن أن تُرصد الظاهرة نفسها في القانون الداخلي، حيث تحوّل التمييز الواضح بين مختلف النصوص (القوانين والاتفاقيات الجماعيّة وعقود الشغل الفرديّة) إلى مشهد ضبابي؛ ويفسّر هذا الوضع بتضخّم نسبة القوانين ذات الطبيعة التفاوضية والمفاوضات ذات الطابع التشريعي، وكذلك بالبدائل المبتكرة لتعوّض عن نقص المفاوضات الجماعيّة داخل المؤسسات الصغرى. وما الإصلاحات التي شهدها منعطف هذا القرن، من تأمين ضدّ البطالة[24] أو تخفيض في مدّة العمل إلى حدود 35 ساعة[25] إلاّ تجسيم "لنظام" النصوص الجديد الذي يجمع، إلى ما لا نهاية، السجلات التشريعيّة والاتفاقيّة والترتيبيّة والتعاقديّة من دون أن يكون من الممكن أن نسندها إلى

= التوجيه المباشر والعمودي؛ غيّر أن القاضي الوطني، المؤيّد بقسم من المذهب، مدعو إلى منحه أيضاً أثراً أفقياً ومباشراً: انظر مثلاً رفض القاضي الفرنسي تطبيق القانون الفرنسي المتعلّق بعمل النساء ليلاً، لتعذر تبديل التوجيه (207/76 المجموعة الاقتصاديّة الأوروبيّة في ما يتعلّق بالمساواة المهنيّة) بشأن هذا التوجيه: cons. prud. Laval, 5 novembre 1998, *Droit social* (1999), 133, ss. Obs. critiques: J.-P. Lhernould, H. Masse-Dessen et M.-A. Moreau, "A propos du travail de nuit des femmes: Nouvelle contribution sur l'application des directives communautaires," *Droit social* (1999), p. 391.

(23) مثلاً بسبب انعدام تمثيليّة الموقّعين: TPI, 17 juin 1998, aff. T-135/ 96 (CGPME), *Droit social* (1990), 60, ss. obs. M.-A. Moreau.

(24) بخصوص هذا الإصلاح، انظر لاحقاً الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(25) انظر خاصّة المجلس الدستوري، 13 كانون الثاني/ يناير 2000 (قرار 423 - 99 DC)، الذي أقرّ بعدم دستوريّة أحكام القانون التي تراجع مضمون الاتفاقيات الجماعيّة السابقة من دون تقديم مبرّر كاف يقوم على المصلحة العامّة. انظر: X. Prétot, "Le conseil constitutionnel et les trente-cinq heures," *Droit social* (2000), p. 257.

تراتبيّة تقوم على المعيار الشكلي للطبيعة القانونيّة لكلّ منها، أو حتّى على البحث عن الأصلح فيها للأجير[26]. وفي مستوى أعمّ، نرى أنّ جعل العمل العمومي تعاقدياً يؤدّي إلى ضرب من التشابك والتهجين لمختلف أنواع النصوص المدروسة (قانون، نظام، اتفاقيّة، عقود جماعيّة أو فرديّة) والتي أصبح تصنيفها وتراتبها أمراً أكثر فأكثر صعوبة[27].

أمّا العلامة «www» (World Wide Web)، أي شبكة الإنترنت، فترمز إلى قطيعة حدثت في تاريخ المعلوماتيّة. فإلى نهاية السبعينيات من القرن الماضي ظلّ عالم المعلومات محكوماً بالآلات الضخمة (IBM) الموصولة بالمستعملين عبر الطرفيات. فالعامل "الموصول" كان موصولاً بآلة وحيدة لا يقدر إلاّ على استعمال جزء من مواردها وفق إجراءات، وفي حدود يضبطها بشكل مركزي سيّد هذه الآلة. وفي أحسن الحالات، كان حاسوب الطرفيات يسمح له بالتواصل مع محطّات الطرفيات الأخرى الموصولة بالآلة نفسها في إطار شبكة داخليّة (إنترنت). كانت هذه البنية توافق أنموذج المؤسّسة التي قام عليها قانون الشغل: وهو تنظيم هرمي منغلق على نفسه تتكوّن قاعدته (المستخدَمون) من مجموعة مستقرة ذات وضع متجانس تمثله هيئات مختلفة لدى القمة التي يشغلها المؤجّر الذي يعتبر أيضاً المسؤول الأوّل عن سير المؤسسة لدى العمّال وأصحاب الأسهم والغير على حدّ السواء.

---

(26) انظر: F. Bocquillon, "Que reste-t-il du "principe de faveur"?," *Droit social* (2001), p. 255, et A. Jeammaud, "Le principe de faveur: Enquête sur une règle émergente," *Droit social*, no. 2 (février 1999), p. 119.

(27) انظر أعلاه الفصل الثالث من هذا الكتاب.

وفي عالم المعلوماتيّة، لم تبدأ مراجعة هذا الأنموذج الهرمي المعزول إلاّ خلال فترة الثمانينيات داخل الأوساط الجامعيّة، وذلك حين شرع في وصل مراكز البحث بعضها ببعض (الإنترنت). كان لا بدّ من انتظار سنوات التسعينيات حتى يتمّ إرساء أنموذج جديد، وهو نظام شبكة الاتصالات الذي يربط عبر العالم حواسيب مختلفة الحجوم. وفي هذا الأنموذج المستحدث، لا تدور المنافسة حول صنع الحواسيب بقدر ما تدور حول الملكيّة الفكريّة: لقد غدا التحكّم في قوانين الاتصال، وليس التحكم في الآلات، مفتاح السيطرة على الأسواق[28]. وهذا ما أنتج ثروة شركة ميكروسوفت (Microsoft) ومنتَجها المعروف باسم "نظام الاستثمار".

وفي قانون الشغل، وابتداء من التسعينيات من القرن الماضي، بدأ يظهر تحوّل من هذا القبيل، وذلك مع تفكك قطب أرباب العمل (قانون الإنابة، قانونا الوحدة الاقتصاديّة والاجتماعيّة ومجموعة الشركات) وبروز قضايا تحديد هويّة المشغّل[29]. غير أنّ ما كان يعدّ مجرّد تصدّعات أصبح اليوم القضيّة المركزيّة في قانون الشغل، وذلك مع تعميم أنموذج المؤسّسة "الشبكية" وما يثيره من صعوبات قانونيّة: تمثيل ذوي الأجور لدى المجموعات[30]، تغيير مقر

---

(28) انظر: M. Borrus et J. Zysman, "Globalization with Borders: The Rise of Wintelism as the Future of Global Competition," *Industry and Innovation*, vol. 4, no. 2 (décembre 1997).

(29) انظر أطروحة فيكاري التي نوقشت عام 1978، ونشرت: I. Vacarie, *L'employeur* (Paris: Sirey, 1979).

(30) بالخصوص التوجيه الأوروبي 45/ 94 بتاريخ 22 أيلول/ سبتمبر 1994؛ انظر: P. K. Rodière, *Droit social de l'Union européenne*, 2ème éd. (Paris: LGDJ, 2002), no. 252 sq., pp. 262 sq, et B. Teyssié, *Droit européen du travail*, no. 730 sq., et pp. 264 sq.

العمل[31]، تخريج الشغل[32]، نظام التشغيل[33] وقضايا حدود المؤسّسة[34]. . . إلخ. إنّ الاستيهام الذي يراود اليوم علنياً بعض الحكّام هو إيجاد مؤسّسة صناعيّة من دون مصانع، قد تعفيها الملكية الفكريّة للرموز (علامات، معايير، براءات اختراع. . . إلخ) من منغّصات الالتزام بصنع الأشياء وتشغيل الناس. هذان التياران يغذّي أحدهما الآخر: فتحسين الشبكات المعلوماتيّة ييسّر تشبيك المؤسسات[35] وهو ما يؤدّي في المقابل إلى تحسين تقنيات المعلومات والاتصال.

أخيراً، الرمز PC (Personal Computer) وتعني الحاسوب الشخصي، للدلالة إلى تحوّل عميق في العلاقة القائمة بين الأداء والعمل. إنّ كلّ أداة تسجّل شيئاً مادياً معيناً وتضخّمه في إحدى

---

(31) انظر: Cour de cassation, Chambre sociale (dorénavant: Soc), 5 avril 1995, *Droit social* (1995), pp. 487, ss. obs.: P. Waquet et G. Lyon-Caen, "Sur le transfert d'emploi dans les groupes multinationaux," *Droit social* (1995), p. 489, et M.-A. Moreau, "La délocalisation des entreprises à l'étranger," dans: *Droits fondamentaux des salariés face aux intérêts de l'entreprise* (Aix-Marseille: P.U. Aix-Marseille, 1994), p. 1.

(32) انظر: G. Couturier, "L'article L. 122-12 du Code du travail et les pratiques d' "externalisation,"" (les arrêts *Perrier Vittel France* du 18 juillet 2000), *Droit social* (2000), p. 845.

(33) انظر: M.-L. Morin, "Sous-traitance et relations salariales: Aspects de droit du travail," *Travail et Emploi*, vol. 60, (1994), pp. 23 sq.

(34) انظر: F. Gaudu [et al.], "Les frontières de l'entreprise," *Droit social*, numéro spécial (mai 2001), pp. 471-513.

(35) وجهة نظر الشغل، انظر: S. Darmaisin, "L'ordinateur, l'employeur et le salarié," *Droit social* (2000), p. 580; et plus généralement, J.-M. Chevalier [et al.], *Inernet et nos fondamentaux* (Paris: PUF, 2000).

(36) انظر: Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, t. II, pp. 35 sq.

ملكات الإنسان البيولوجي[36]. فابتداءً من عصر الحجارة المصقولة التي صانت له أظافره وأسنانه، إلى عصر الطواحين الهوائيّة، ثمّ البخاريّة التي وفّرت عليه تعب عضلاته، أبدى الإنسان قدراته البدنيّة وضاعفها. وأمّا اختراع الكتابة، ثمّ مدوّنات الصيدلة، فالمطبعة، كلّ ذلك قد وفّر ذاكرته بأن خوّله تركيز ذهنه على النصوص. وتتمثل طرافة الحاسوب في تاريخ التقنيات في كونها تخرّج الملكات الذهنيّة لمعالجة المعلومات. ولكن الحواسيب الضخمة الأولى لا تزال بمثابة أدوات جماعيّة صمّمت من أجل الحاجات التي يقتضيها تنظيم على طريقة مصاهر الحديد أو القاطرات. ومع اختراع الحاسوب الشخصي، تحوّلت الوسيلة المعلوماتيّة إلى أداة تفوق في بعدها الشخصي أي وسيلة أخرى نظراً لكون محتواها وتنظيمها سيطبعان فكر من يستعملهما[37]. وبعد أن كانت هذه الأداة جماعيّة، صارت فرديّة؛ وبعد أن كان العامل مأموراً أصبح مستقلاً. وعلى الرغم من ذلك، لا يذهبنّ بنا الظّن إلى أنّ تحوّل تلك الدلالة سيجعل مما كان رمزاً بالفرنسيّة (PC) يحيل على الحزب الشيوعي، من دون التنويه بغد وردي. أجل، إنّ الحاسوب الشخصي يحرّر مستعمِلَه بفضل ما يسمح له من إبداء لملكاته الذّهنيّة وتنميتها. غير أنّه، من ناحية أخرى يخضعه لسلطة صانعي البرمجيات الخفيّة، ويعرّضه إلى مخاطر جديدة (التوقّف الفجائي، التجسّس، فقدان الذاكرة، القرصنة، الجرثمة. . . إلخ).

---

(37) إنّ الشيء الأكثر تداولاً الذي يشبه الحاسوب الشخصي أكثر من غيره هو من دون شكّ الحذاء. إذ إنّه عندما يكون جديداً فهو يلائم كلّ رِجل لها قياسُه ولكن إذا ما لبس فإنّه لن يصلح إلا لرجل واحدة. أفلا تخبرنا الأنثروبولوجيا علاوة على ذلك، أنّ الإنسان مدين بعقله إلى تحوّلات رِجله السابقة؟ انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 90 وما بعدها. ويكمن الفرق في أنّ ضياع حذاء أمر قابل للتعويض، بينما في حال عدم التسجيل فإنّ ضياع الحاسوب يحرم صاحبه نهائياً من جزء من ذاكرته.

وقبل تعميم الحاسوب الشخصي بأمد بعيد، كان يحدث تطوّر من القبيل نفسه في أنظمة العمّال المهنيّة، سواء أكان أولئك أجراء أو أصحاب أعمال حرّة، مستعملين للحاسوب أم لا. وبداية من الستينيات، كان الفلاّحون يختبرون العمل المستقل المدمج في شبكات كانت تراقبها مؤسسات الصناعات الغذائيّة(38). ومنذ منتصف السبعينيات، أصبح القانون فريسة لتزويت الأنظمة. وقد تنوّع العمل المؤجّر، مع اهتراء الشغل النموذجي الذي كان يجمع بين التبعيّة والسلامة؛ وبذلك علا شأن العقد الفردي؛ ونتيجة لذلك، تشوّشت الحدود التي تفصل بين النظام المأجور والاستقلاليّة، وبين الحياة الخاصة والحياة المهنيّة. لقد صار للتبعية وجوه عدّة، في حين تاهت السلطة الاقتصاديّة في شبكة المؤسسات؛ وأصبح تخفيض مدّة العمل يتماشى مع تكثيف الأداء المهني(39). وفي هذا الصدد، تتوازى مرّة أخرى مسيرة القانون مع التقنية: ففي عالم الشغل، لا يمكن أن تتطوّر الاستقلاليّة في رحم التبعيّة من دون اللجوء إلى الحاسوب الشخصي أو الهاتف الخليوي اللذين يسمحان بالعمل والمراقبة في أي مكان وفي أي زمان(40). وفي المقابل، مثّلت أشكال تنظيم العمل الجديدة دافعاً قويّاً لتطوير المعلوماتيّة، إذ كانت الشركات تستنزف ميزانيات ضخمة في اقتناء

---

(38) انظر: J. Danet, "Droit et disciplines de production et de commercialisation en agriculture," (Thèse, Paris-1, 1982), et L. Lorvellec, "L'agriculteur sous contrat," dans: *Le travail en perspectives*, ouvrage coll. (Paris: LGDJ, 1998), pp. 179 sq.

(39) كان ماركس قد أشار إلى هذه العلاقة في ما يتعلّق بالقوانين الأولى المحدّدة ليوم العمل. انظر: Marx, *Le capital*, pp. 949 sq.

(40) انظر: J.-E. Ray, "Nouvelles technologies et nouvelles formes de subordination," *Droit social* (1992), p. 525.

المعدّات التي كان المزوّدون يسعون فوراً إلى جعلها غير صالحة للاستعمال[41].

وبالنسبة إلى متخصّص في علم الاجتماع أو الاقتصاد أو المعلوماتيّة، تبدو الشبكة مثل شيء حديث جدّاً[42]. وعلى عكس ذلك، فإنّها تثير لدى رجل القانون، وبشكل لا يقدر على مقاومته، بنى الإقطاع لا سيما العلاقة الإقطاعيّة التي يسخَّر بموجبها شخص حرّ لخدمة سيّد إقطاعي أو مجموعة إقطاعيين. وهذا ما تسعى إليه الشركات داخل إطار أشكال تنظيم العمل الجديدة. إذ لم يعد هناك اقتصار على التبعيّة؛ فالحصول على عمّال طيّعين غدا أمراً غير كاف. وإنّ مقتضيات تحسين نوعيّة المنتجات وتخفيض كلفتها لتدعو إلى حمل العمّال على أن يتحلّوا في نشاطهم بالاستقلال والمسؤوليّة؛ وعلى نقيض ذلك، أحرزت التبعية تقدّماً في علاقات المؤسسات البينية. وبانكباب كلّ مؤسسة على وظيفتها الأساسيّة؛ ينبغي عليها أن تراقب بدقّة النوعيّة وتراعي مواعيد الخدمات التي يؤمّنها مزوّدها أو المشغّلون، والتي تتوقّف على ذلك نوعيّة ما تنتجه هي نفسها.

من التنظيم إلى الانتظام

استناداً إلى المقولة التي مفادها أنّه لا وجود لحقيقة ملموسة، عدا تلك التي يدركها حسّ الجميع، لا تدرس نظريات الإعلام والاتصال الكائن البشري إلاّ من خلال الطريقة التي يتواصل بها مع

(41) نلاحظ هنا أحد تفسيرات مفارقة سولو (Solow) الشهيرة، إذ تبدو الحواسيب حسب رأيه واضحة في كلّ مكان إلاّ في منحنيات إنتاجية المؤسّسات انظر: T. K. Landauer, *The Trouble with Computers: Usefulness, Usability, and Productivity* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1995).

(42) انظر: M. Castells, *La société en réseaux* (Paris: Fayard, 1998).

بيئته ويتفاعل عبرها مع العلامات التي يتلقّاها منها(43). وحسب منظّري علوم الاتصال (باتيسون (Bateson) في الأنثروبولوجيا، غوفمان (Goffman) في علم الاجتماع، فاتسلافيك (Watslawick) في علم النفس. . . إلخ) فإنّ الإنسان لا يفعل وإنّما يتفاعل، ولا يتفاعل مع عمل ما ولكن مع تفاعل آخر، وسلسلة هذه التفاعلات هي التي تشكّل الرابط الاجتماعي (وهذا ما يفسّر الأهميّة التي يحظى بها "المفعول الرجعي"، وهذه ترجمة فرنسيّة للكلمة الإنجليزية feed-back. ولعلّ أبلغ ما في هذه المقولة أنّها تبيّن، فضلاً عن كون الوجود الإنساني ثري فهو غنيّ بأنماط التواصل(44). من هذا المنظور السلوكي (المدرسة السلوكيّة)، يلوح "نشاط الفرد البدني ونشاط أحدث آلات الاتصال متوازيين، تماماً، في جهودهما المتشابهة لمراقبة القصور بواسطة المفعول الرجعي"(45). هنا يكمن منطلق "نظرية في الانتظام" التي تشمل البشر والحيوانات والآلات، والتي من المفروض أن تؤدّي، بالوتيرة نفسها، إلى تطوّر الآلات والقانون(46). وعليه، ليس مثيراً للدّهشة أن نلاحظ أنّ القانون المعاصر لم يتكيّف فقط مع تطور تقنيات التواصل، وإنّما ساهم تماماً في قيام "مجتمع الإعلام والاتصال". ويتجلّى ذلك من خلال التشجيع الثلاثي للإعلام والإجراء والتفاوض.

---

(43) انظر: G. Bateson [et al.], *La nouvelle communication*, textes réunis et présentés par Y. Winkin (Paris: Seuil, 1981) (avec une importante bibliographie).

(44) انظر: Breton, *L'utopie de la communication*, pp. 54 sq.

(45) انظر: Wiener, *Cybernétique et société*, p. 31,

وتنحدر هذه المقولة من الدينامكية الحرارية، يعني القصور (أصل الكلمة يوناني entropoê ومعناه سبب التطوّر) النزعة التلقائيّة في كلّ نظام متناسق للتفكّك. ويبلغ القصور أقصاه عندما يكون التفكّك كليّاً. وهكذا تتكرّر على نمط الاكتشاف العلمي الوحي التوراتي القديم: "كلّ شيء يسير إلى مكان واحد: كان كلّ شيء من التراب، وكلّ شيء إلى التراب يعود". انظر: **الكتاب المقدس**، "سفر الجامعة،" الأصحاح 3، الآية 20.

(46) انظر: Wiener, Ibid., chap. VI, "Loi et communication," pp. 129 sq.

إنّ تشجيع الإعلام ظاهرة قانونيّة عامّة تجسّدت بطريقتين: أوّلاً، بتفاقم واجبي الإعلام و"الشفافيّة" اللذين أصبحت لهما آثار على العقود وقدرة على تغيير المفهوم التقليدي لعدّة روابط اجتماعيّة (طبيب/ مريض، مزوّد/ زبون، إدارة/ مرؤوس، مهني/ مستهلك، مساهم/ شركة... إلخ)[47]. وتشكّلت الطريقة الثانية عبر توريث المعلومة التي تعامَل، أكثر فأكثر، على أنّها مال غير مادي قابل للاستملاك[48]؛ هذا التوصيف القانوني هو الذي مكّن تحكّم المؤسسات الاحتكاريّة في المقاييس التقنيّة مع تطوّر علامات الملكيّة (تعتيم النصوص الرقميّة) التي تطغى اليوم على الوسائل المعلوماتيّة في السراء و(غالباً) في الضراء. إنّ هذا التوريث الذي يدافع عنه رجال القانون بجدّ يخالف ما ذهب إليه المنظّرون الأوائل لمجتمع الإعلام والاتصال، والذين كانوا يدافعون، بكلّ حزم، عن مبدأ حريّة انتقال المعلومةِ ويشدّدون على الآثار المدمّرة الناتجة عن استملاكها الشخصيّ[49]. وإنّ قانون الشغل الذي شهد هو أيضاً منذ نصف قرن انتعاشاً ملحوظاً لحقّ الإعلام، تطوّر في اتجاه أكثر تطابقاً مع المبادئ

---

(47) انظر: Y. Loussouarn et P. Lagarde, *L'information en doit privé* (Paris: LGDJ, 1978); Curapp, *Information et transparence administratives* (Paris: PUF, 1988), et M. Fabre-Magnan, *De l'obligation d'information dans les contrats: Essai d'une théorie* (Paris: LDGJ, 1992).

(48) انظر: P. Catala, "Ebauche d'une théorie juridique de l'information," *Recueil Dalloz* (1984), p. 975; "La "propriété" de l'information," dans: *Mélanges Pierre Raynaud* (Paris: Dalloz-Sirey, 1985), pp. 97-112; textes repris dans: *Le droit à l'épreuve du numérique* (Paris: PUF, 1998), pp. 224 sq, et M.-A. Frison-Roche, "le droit d'accès à l'information, ou le nouvel équilibre de la propriété," dans: *Le droit privé à la fin du XX^{ème} siècle: Etudes offertes à Pierre Catala* (Paris: Litec, 2001), pp. 759 sq.

(49) انظر: Wiener, *Cybernétique et société,* pp. 139 sq., et Breton, *L'utopie de la communication,* pp. 126 sq.

الأساسيّة لنظريّة التواصل. وبعيداً عن دعم استملاك المعلومة، فرض قانون الشغل، على العكس، تقاسمها، وذلك بأن ألزم المشغّل بأن يعتمد الإعلان ويُطلِع الأجراء أو ممثّليهم على المعلومات المتعلّقة بسير المؤسّسة[50]، وخصوصاً في ما يهمّ التدابير المؤثرة على الشغل؛ بحيث أصبحنا نستوعب في هذا المجال أحسن ممّا هو الحال مع القانون المدني أشكالاً من السذاجة المؤسِّسة لمجتمع الإعلام والاتّصال[51]. وفي عالم تكنولوجيات الإعلام والاتصال، تنزع مفاهيم الإعلام والمعرفة إلى الاختلاط. وعلى نقيض ذلك، يبيّن لنا قانون الشغل أنّه لا يكفي أن نتواصل لنتفاهم، ولا أن نعلم حتى نعرف.

فقد تجلّت على وجه السّرعة الروابط الضروريّة التي تجمع بين الإعلام والتأهيل والخبرة[52]؛ لذلك رافق انتشار الحقوق والواجبات المرتبطة بالإعلام نموٌّ في الحقوق والواجبات المتعلّقة بتأهيل الأجراء وتنظيم مجالسهم، وكذلك اللجوء إلى الخبراء[53]. هذا الارتباط الضروري بين التأهيل والإعلام يحيلنا إلى صميم الإنسان وإلى هويّته المهنيّة؛ كما يبيّن لنا عجزنا عن اختزاله، على طريقة المذهب

---

(50) انظر خاصّة، في ما يتعلّق بإضافة قوانين أورو (Auroux) أطروحة فاتينيه (Vatinet) التي تخصّص كلّ جزئها الأوّل لالتزامات الإعلام: R. Vatinet, *Les attributions économiques du comité d'entreprise* (Paris: Sirey, 1983).

(51) انظر: "Le progrès des lumières dans l'entreprise," dans: *Les transformations du droit du travail: Etudes offertes à Gérard Lyon-Caen* (Paris: Dalloz, 1989), pp. 463-484.

(52) انظر: Gérard Couturier, *Traité de droit du travail* (Paris: PUF, 2001), t. II: *Les relations collectives de travail*, no. 78 sq. et pp. 172 sq.

(53) انظر: P.-Y. Verkindt, "NTIC et nouvelles pratiques d'expertise," *Droit social* (2002), p. 54.

السلوكي، إلى وضع جسيم متواصل مع الآخرين.

إنّ تحويل القانون إلى مسألة إجرائيّة ظاهرة أمر يُجْمِع عليها كلّ رجال القانون، حتّى وإن اختلفوا في تأويله وتقييمه. وقد لعب مفهوم الإجراء دوراً مصيريّاً في اختراع الحاسوب، وكانت الفكرة الأساسيّة لدى مخترعه، جون فون نيومان، تتمثل في إكساب الآلات القدرة على ترتيب العمليات الحسابيّة وفق الطريقة الخوارزمية في حل المسائل الرياضيّة، أي حصر كل مسألة قابلة للحساب في لعبة تعليمات صريحة ومسجّلة في داخل الآلة. ونتيجة لذلك، تطوّرت اللغة المعلوماتيّة وفق ما تتطلبه استعارات البرنامج (الذي تفرّع أيضاً إلى علوم الإدارة وعلم الوراثة[54]، وذلك على شكل نظام قواعد إجرائية قادرة على معالجة المحتويات أيّاً كان نوعها)[55]. وفي المجال القانوني، برز موضوع الإجرائية أيضاً في الفترة ذاتها؛ ولم يفتأ منذ ذلك العهد في غزو مجالات أخرى. ومن بين أشهر أطروحاته تلك التي تعود إلى يورغن هابرماس، الذي سعى إلى دمج القانون في نظريّة التواصل، راجياً بذلك، العثور داخل تطور المناهج الخطابيّة على تفسير للإفلاس الألماني لفكرة هيغل عن الدولة[56] وكذلك على وسيلة للتوفيق بين

(54) انظر: A. Pichot, "Sur la notion de programme génétique," *Philosopha scientioe,* vol. 6, no. 1 (2002), pp. 163 sq.

(55) انظر: Breton, *Une histoire de l'informatique,* p. 93.

(56) انظر: J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Francfort: Suhrkamp Verlag, 1981), trad. fr. *Théorie de l'agir communicationnel,* 2 tomes (Paris: Fayard, 1987),

انظر أيضاً: J. Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Francfort: Suhrkamp Verlag, 1992), trad. fr. *Droit et démocratie: Entre faits et normes* (Paris: Gallimard, 1997).

الديمقراطيّة والعقلانيّة التقنيّة العلميّة[57]. ولا نعثر على أثر لهذا الأمل في مجموعة أعمال معاصرة، الألماني أيضاً نيكلاس لوهمان، الذي، انطلاقاً من تطبيقه مفهوم الأنساق[58] على القانون، يرى في إجرائيته دليلاً على زيف كل أنواع الخطاب التي تروم تأسيسه على قيم خارجة عن بوتقة القانون وتأكيداً على أنّه يتميّز بصبغتي الإسناد الذاتي ووجهد البقاء الذاتي[59]. إنّ هذه الأطروحات التي تنشّط المواجهات بينها المناقشات المتعلّقة بنظريّة القانون في أوروبا منذ عشرين سنة، لها على الأقل الفضل في إبراز ظاهرة الإجرائية المعتمدة في كل فروع القانون. وليس قانون الشغل بمنأى عن ذلك، فقد كان تجلّى الالتزام بالإجراءات المتزايدة قبل أن تنتشر البرامج المعلوماتيّة داخل الشركات. إنّها ظاهرة بارزة بالخصوص في مجال التسريح منذ سنة 1873. فنظراً إلى تعذّر إخضاع القرار الاقتصادي للمشغّل إلى قاعدة حكم جوهريّة (وهو ما قد يؤدّي إلى إلقاء مسؤوليّة حسن سير الشراكة على عاتق القاضي)، ضاعف المشرّع إجراءات التسريح التي، وعلى منوال برمجيات ميكروسوفت (Microsoft)، تشكل طبقات متتالية وتبطّئ تنفيذ البرامج (مضاعفة مطّردة لزمن فتح البرنامج أو تشغيله)،

---

(57) انظر: J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (Francfort: Suhrkamp Verlag, 1968), trad. fr. *La technique et la science comme "idéologie"* (Paris: Gallimard, 1973).

(58) إنّ نظريّة الأنظمة، باعتبارها أنموذجاً علميّاً شاملاً، تجد هي أيضاً أصلها في التحكّم الآلي. انظر مصطلح نظام: D. Lecourt, *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences* (Paris: PUF, 1999).

(59) انظر: N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren* [1969], trad. fr. *La légitimation par la procédure* (Sainte-Foy (Québec); Paris: Presses de L'université Laval-Editions du Cerf, 2001).

وتطالب، أكثر فأكثر، بتوسيع حجم الذاكرة وتزيد من مخاطر تجميد النظام؛ غير أنّ ما يقبل الذمّ في مجال المعلوماتيّة، ربّما يكون مشروعاً من وجهة النّظر القانونيّة[60]: ذلك أنّ المعنى الجوهري العميق الذي تقوم عليه الإجرائية المتعلّقة بقانون التسريح يتمثّل، بلا شك، في إبطاء العمليات وتمديدها وتهيئة أشكال الانتقال المهني بالنسبة إلى الأجراء المهدّدين بفقدان عملهم.

أخيراً، فإنّ الأمر الأمثل بالنسبة إلى مجتمع قادر على أن ينظم نفسه بنفسه، يتجلّى من خلال الازدهار المعاصر لظاهرة التفاوض الجماعي، وبصفة أشمل من خلال تعاقديّة العلاقات الاجتماعيّة. وتكمن أبرز طرافة في الحواسيب الأولى، مقارنة بالحاسبات، في قدرتها على تنظيم ذاتها بذاتها وفق ما كان قد حدّد لها من أهداف. وهكذا أفرزت المعلوماتيّة جيلاً جديداً من الآلات بإمكانها الاستجابة لا إلى أوامر فحسب، وإنّما بمقدورها أيضاً أن تعدّل في الزمن الحقيقي تعاملها حسب ما تقتضيه بيئتها. فبالنسبة إلى سيارة مصنوعة وفق هذا المبدأ، حسبنا أن نحدّد لها وجهة معيّنة لتعدّل بذاتها سرعتها وتضبط مسارها قصد نقل ركّابها في أحسن الآجال. هذا المثال المتعلق بالقيادة الآليّة، والمعمول به كثيراً في الملاحة البحريّة والجوّية، يخوّلنا إدراك ما يميّز التنظيم عن الانتظام. أن ننظم هو أن نملي قواعد من الخارج، في حين أنّ الانتظام هو الإلزام باحترام القواعد الضروريّة لتسيير الانضباط الذاتي لمنظمة معيّنة[61]. وحسب

(60) إنّها لحكمة قديمة تلك التي أنطق بها رابليه لسان القاضي بريدوازون: "أؤجلّ الحكم وأسهب في تعليله وأحيله حتى، إذا فصّل ونوقش، استقامَ شيئاً فشيئاً واستساغ المحكوم عليهم ما قضى". انظر: Rabelais, *Gargantua-Pantagruel: Le tiers livre*, chap. XL.

(61) إنّ مفهوم الانضباط الذاتي، الذي يدلّ في علم الأحياء على ملَكة كائن حيّ في الاحتفاظ ببعض الثوابت الداخليّة رغم تغيّرات البيئة الخارجيّة، نقل من الجسم الحيّ إلى الآلة =

نظريّة التحكّم الآلي، وحده التعديل الملائم، لا التنظيم الصّارم، هو القادر على أن يحفظ المجتمع من التدهور الحتمي، أي من "نزعة الطبيعة إلى إتلاف ما هو منظَم وتهديم ما يمكن فهمه"[(62)].

إنّ نقد صرامة التنظيم، وإن تلك الدعوة إلى تعديل يسمح للمنظمات بأن تتكيّف بذاتها مع تقلّبات بيئتها، لم يكونا فقط ميزة التحكّم الآلي والتكنولوجيات الحديثة للمعلومات والاتصال. فمنذ ثلاثين عاماً[(63)]، تجلّى كل ذلك في قانون الشغل عبر الانتشار الواسع للجوء إلى التفاوض الجماعي الذي تغيّرت مواضيعه وأطرافه ووظائفه بشكل عميق[(64)]. وبتراجع التبعية لفائدة التنظيم المهني

= وإلى المجتمع بفضل صانعي تكنولوجيات المعلومات والاتصال الحديثة انظر: Wiener, *God et Golem inc: Sur quelques points de collision entre cybernétique et religion*, pp. 101 sq.,

وكان لتشبيه الجسم الحي بالآلة دور في اتجاه آخر بالنسبة إلى مفهوم الانتظام الذي اقترضه علم الأحياء الجزيئي من علم الآلات. انظر مصطلح "انتظام" (regulation)، في: Lecourt, *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences.*

(62) انظر: Wiener: *Cybernétique et société*, p. 38, et Wiener, Ibid., pp. 102 sq.

(63) قانون 13 تموز/ يوليو 1971 ينشئ حق التفاوض الجماعيّ ويشجّع المفاوضات الجماعيّة الخاصّة بالمؤسّسات. انظر: M.-A. Rotschild-Souriac, "Les accords collectifs, au niveau de l'entreprise," (Thèse, université Paris-I, 1986), dactylographiée, et M. Despax, *Négociations, conventions et accords collectifs*, 2ème éd. (Paris: Dalloz, 1989), pp. 59 sq.,

كان ينضوي هذا الإصلاح في مشروع "مجتمع جديد" الذي قد تكون فيه "السياسة التعاقديّة" الطريقةَ الطبيعيّة في تسيير الشأن الاجتماعي.

(64) انظر: A. Supiot, *Au-delà de l'emploi: Transformations du travail et devenir du droit du travail en Europe*, rapport pour la commission européenne (Paris: Flammarion, 1999), pp. 140 sq., et M.-A. Souriac et G. Borenfreund, "La négociation collective entre désillusion et illusion," dans: *Droit syndical et droits de l'homme à l'aube du XXIème siècle: Mélanges en l'honneur de Jean-Maurice Verdier* (Paris: Dalloz, 2001), pp. 181-224

الذاتي، برز توزيع جديد للأدوار بين القانون، الذي يضبط المبادئ والأهداف المقصود بلوغها، والتفاوض الجماعي الذي يساهم في تحديد هذه الأهداف وتكييف تحقيقها وفق الظروف الخاصّة بالفرع المعني أو بالمؤسّسة أو بالمجموعة. . . إلخ. وعندما انتقل العمل إلى 35 ساعة في الأسبوع، وإلى إرساء مبدأ التمثيل الجماعي في المجموعات الدوليّة، أو إلى إنشاء شركة تجاريّة على أساس القانون الأوروبي[65]، مال الالتجاء إلى هذا المنهج، اليوم، إلى الانتشار مزيحاً في طريقه التمييز الذي نقيمه بين القانون العام والقانون الخاص. ولا تعني أشكال التعديل الجديدة هذه بتاتاً الرجوع إلى الدولة المقلّصة وإلى التخلّي بلا قيد أو شرط عن العلاقات الاجتماعية لفائدة المجال الخاص. إنّها تتجلّى بالأحرى من خلال سياسة "الحكم بالأهداف"، التي تتوقّف نجاعتها على جودة الاتصالات بين السلطات العموميّة وأرباب العمل والنقابات.

وسواء تجلّت فكرة الانتظام في مجال التكنولوجيا أو في القانون، فإنّها تؤدّي، إذا ما عمّقنا تحليلها، إلى طوباويّة تسم عالماً منزّهاً تماماً من النزاعات وقادراً على الاستغناء عن صورة الغير. وفي المجال القانوني، أخذت هذه الطوباوية شكل التعاقديّة، وهي عبارة عن أيديولوجيا ترى أنّه من المفروض أن لا يقع إخضاع الإنسان لأيّ حدود غير تلك التي يضبطها هو، وبكلّ حريّة، لنفسه[66]. بالطبع، لا يمكن أن يسير أي مجتمع بشري وفق هذا المبدأ؛ لذا ينبغي التّذكير بأن لا وجود لانتظام من دون منظّم، سواء أكان ذلك في نظام الحياة المهنيّة أو في نظام الحياة الخاصة. وتنسحب هذه الحقيقة

(65) انظر: M.-A. Moreau, "L'implication des travailleurs dans la société européenne," *Droit social* (2001), p. 967.

(66) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

أيضاً على مجال المعلوماتيّة: فعلاقة الحاسوب بمستعمله لا تكون ثنائيّة أبداً، لأنّها تتمّ دائماً تحت رعاية الغير الذي صمّم الآلة وفق ما تقتضيه مصالحه. وعليه، فإنّ من مصلحة الأجراء والمشغّلين المشتركة أن يضغطوا عليه حتى يأخذ جدّياً بعين الاعتبار حاجات المستعملين. وبذلك أيضاً يصبح التعريف المؤسس على التفاوض، بشأن تكييف الوسائل المعلوماتيّة لتلك الحاجات، أمراً لازماً نظراً لقصور المنافسة عن أداء دورها ولاحتكار الشركة الفعلي لهذا النوع من الأسواق.

وخلال السنوات الأربعين السابقة، كان تطور القانون قائماً على الأفكار المثل ذاتها التي استندت إليها تكنولوجيات المعلومات والاتصال الحديثة، ولكن إذا كان القانون منبثقاً عن تاريخ التقنيات، فإنّه يؤدّي وظيفةً متميّزةً: تكون أداة صالحة لأنسنة التقنيات.

القانون يؤنسن التقنية

هناك فجوة متعاظمة تفصل بين الإنسان البيولوجي، الذي لم يتغيّر هيكله وغرائزه منذ الزمن الغابر حيث كان يصطاد فيلة الماموت، وتقنياته التي اكتسبت قوةً مدهشةً خلال القرنين الماضيين[67]، وتحوّلت هذه القوّة إلى تهديد يطال الإنسان بسبب توظيفها في خدمة الغرائز المفترسة التي تظل ميزته البارزة. هذا التهديد موجّه إلى بني جنسه الذين يسعى لاستعبادهم أو إبادتهم؛ وموجّه أيضاً إلى الأرض المغذّية التي يبالغ في استغلالها ويعقّمها: "إذا أردنا أن نستشرف مظاهر التقنية الاقتصاديّة الحاليّة، فإنّ السيطرة على العالم الطبيعي يجب أن تتوّج بنصر تام يُفرغ آخر بئر

---

(67) انظر: Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, t. II, p. 259.

نفط لطهي آخر حفنة عشب تؤكل مع آخر جرذ"[68]. وفي كلّ المجتمعات، استعملت المؤسّسات لتحويل هذه الموارد البشريّة العنفية بامتياز، وتوجيهها والحرص على أن لا تقود الإنسانيّة إلى هلاكها[69]. وفي ما يتعلّق بوضع الغرب، إذا كان القانون قد ساهم في ازدهار التقنيات، فلأنّه وُظّف في جعل التقنيات قابلةً للعيش إنسانياً. لقد قام بوظيفة الوساطة بين الإنسان وأدواته التي يخضع استعمالها لموانع خصوصيّة تتغيّر وفق المخاطر التي يتعرّض لها. وقد لخّص قانون الاتحاد الأوروبي، بصورة لافتة، هذه الوظيفة، وذلك بإرساء "المبدأ العام لتطويع العمل للإنسان"[70]؛ وهذه صيغة جزلةٌ يُفترض أن تمتدّ آثارها إلى الميدان الاجتماعي وكذلك إلى مجال البيئة.

ويتمثّل السؤال الجوهري الذي تطرحه اليوم تكنولوجيات المعلومات والاتصال الحديثة على رجال القانون في تحديد المخاطر الخصوصيّة التي تسبّبها للإنسان. وهذه المخاطر نوعان : فبإلغاء الإطار الزمكاني للعامل ونقله إلى عالم افتراضي و"زمن حقيقي" (آنيّ)، فإنّ هذه التكنولوجيات تعرّضه، من ناحية، إلى الوقوع في وهم الإيمكانيّة؛ وبإدراج أبسط حركاته وسكناته في الآلات، فإنّها تعرّضه، من ناحية أخرى، إلى العيش في وهم الشفافيّة.

---

(68) المصدر نفسه، ج 1، ص 260.

(69) انظر التوسّع بشأن هذه الفكرة من جوانب مختلفة لدى: المصدر نفسه، ج 2، ص 50؛ Bataille, *Théorie de la religion*, pp. 58 sq.; E. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie* (Paris: PUF, 1984), pp. 105 sq., et Legendre, *La 901^{e} conclusion: Etude sur le théâtre de la raison*, pp. 367 sq.,

في الأنموذج الليبرالي المعاصر، تمثّل المنافسة في الأسواق المكان المفضّل للتعبير عن الدوافع المفترسة والقاتلة. انظر: P. Thureau- Dangin, *La concurrence et la mort* (Paris: Syros, 1995).

(70) انظر: Directive 93-104 du 23 novembre 1993, art. 13.

حدود الإيمكانية

منذ أوّل عهد الإنسان بالتحضر، ومنذ فترة الزراعات الأولى، لم يفتأ يدرج عمله في إطار حيّز زمكاني كان دوماً أكثر دقّةً وأكثف حضوراً. وفي هذا الشّأن، يؤكّد لوروا غورهان (Leroi-Gourhan) على أنّه يوجد في الإنسان الإدراك البيولوجي والحسّ الرمزي بالزمان والمكان، إذ يقول: "إنّ صورة الزمان والمكان حديثة حين نشأت لدى الإنسانيّة إمكانيّة عيش كلّ منهما من جديد، وذلك بالقول "كان في النهر؛ هو عندنا؛ سيكون غداً في الغابة". بالنسبة إلى باقي العالم الحيّ، لا يمتلك الزمان والمكان مرجعيّة مبدئيّة غير تلك المرجعية الصحيحة والمتاهية والعضليّة [...]. "ولم يتغيّر شيء بالنسبة إلى الإنسان؛ لا يوجد إلاّ الآلة الضخمة التي بنيت من فوق والتي تحتلّ جوهر المنظور الديكارتي"[71]. إنّ الإحالة اليوم إلى أزمان وأماكن العمل موجودة بشكل كلّي في قانون الشغل، سواء تعلّق الأمر بتعريف التزامات أطراف العقد أو بحسم تنازع القوانين والمحاكم أو بتكييف المرض أو الحادث قانونياً، وغير ذلك. غير أنّه من باب السخافة أن يقتصر نظرنا على ملاحظة تكنولوجيات الإعلام والاتصال الحديثة وهي تفجّر الإطار الزمكاني، وتمحو الزمن والحدود وتنقل الإنسان إلى عالم افتراضي حيث ينعدم النهار والليل والمسافة. إنّها تنقل، بالتحديد، ملكاته الذهنيّة، بينما يظلّ جسمه البيولوجي قابعاً في مكانه يشاهد شاشة أو معلّقاً بهاتف محمول وغير مستعدّ للتواصل مع محيطه المباشر.

إنّ هذا الانفجار يندرج ضمن مسار بدأ مع الثورة الصناعيّة. كان استغلال الطاقات الأحفوريّة وتطوّر وسائل الاتصال قد سببا قطيعة

---

(71) انظر: Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, t. II, pp. 106 sq.

أولى بين زمكان الآلات وذاك الذي يختصّ وزمكان الحياة البشريّة. لذلك تدخّل قانون الشغل ليعيد تشكيل زمكان يمكن البشر أن يعيشوا فيه. فالإضاءة بالغاز ثمّ بالكهرباء حررت العمل الصناعي من وتائر الطبيعة (نهار/ ليل، صيف/ شتاء) وتعريض العمّال إلى مخاطر تمديد لا حدّ له في مدّة العمل، جاء القانون ليحدّ مدّة اليوم ثمّ السنة ثمّ طول الحياة المهنيّة. فعوضاً عن المستحيل أرسى القانون مفهوم المنع[72]. وهكذا نسجت وتائر الحياة الجديدة التي تنظم حياة الإنسان الحديث وكذلك المجال الذي يتحرّك فيه: النقل، العمل، النوم، العطل. إنّ هذا الإطار الزمكاني الذي أرساه قانون الشغل تدريجيّاً منذ قرن، هو الذي زعزعته اليوم تكنولوجيات المعلومات والاتصال الحديثة وهو المعرّض إلى أوهام الإيمكانية: الإيمكانية: أي اعتباره كائناً بشريّاً جاهزاً في كلّ مكان وزمان للعمل أو الاستهلاك. هذا ما يبرّر الحاجة إلى حدود جديدة لإعادة تشكيل وحدات زمن ومكان تتوافق وحياةَ العامل الفعليّة. وعلى مقولَتي "في أي مكان" و"في أيّ زمان"، المترتبة عن نسق الآلات الجديدة، يردّ القانون: "من المهمّ أن نعرف أين" و"مهمّ أن نعرف متى".

كانت المكننة الصناعيّة قد أدّت إلى حدوث تغيّرات عميقة في تنظيم المكان. ومن دون يد أو دماغ، كانت تحتاج الآلة إلى أن يُطعِمها وأن يوجّهها الإنسان. وهكذا تميّز المعمل الصناعي بتمركز عدد كبير من العمّال وبالانفصال عن السكنى والمدينة. ومن ثمّ نشأت جملة المشاكل التي كان على القانون أن يواجهها، مثل حفظ الصحّة والسّلامة والمسؤوليّة عن فعل الآلات والانضباط والحريات

(72) ما يتعلّق بهذه الإشكاليّة في مجال تكنولوجيات علم الأحياء، انظر: M. Fabre-Magnan et P. Moullier, *La génétique, science humaine* (Paris: Belin, 2004), avant-propos.

الجماعيّة في أماكن العمل وتنظيم خدمات النقل العمومي والصحّة، إلخ. في هذا السياق التاريخي، ينزع تصنيف القوانين إلى أن يتّخذ له مقياساً من خلال تصنيف الأماكن : تخطّي باب الشركة هو انتقال من وضع قانوني إلى آخر. غير أنّ هذا التنظيم المكاني يندثر بحلول تكنولوجيات الاتصال الحديثة وازدهار العمل المتعلّق بعلامات يمكن إدراكها في كل مكان وليس بأشياء ماديّة مخزّنة في مكان ما.

فمال تشتّت العمال، إذاً، إلى الحلول محلّ تجمّعهم. وحتّى حين يجتمع جسدياً في مكان واحد، فإنّ العاملين على الشاشة لا يكوّنون رابطةً متلاحمةً بفعل اتّحاد نوع العمل الذي يمارسونه. وحتّى تجاه زبون معيّن، فإنّ العامل مجنّد في المقام الأوّل، من خلال علاقته الثنائيّة بالحاسوب. وينزع عدم التمييز بين الأماكن إلى التغلّب على فصل المعمل عن الشارع والبيت، عندما يمكن إنجاز العمل ذاته في أيّ مكان : في المكتب، في المنزل[73]، في القطار...

لذلك، يطرح السؤال حول معرفة كيفيّة الحدّ من هذا التشتّت وعدم التمييز، كي يتم الحفاظ على مكان عمل يكون في الآن ذاته صحيّاً على المستوى البدني ويمكن تحمّله على المستوى الاجتماعي. ويَفترض الحدُّ من عدم تمييز الأماكن تجديدَ توصيفها القانوني. ويمكن أن ينبثق هذا التوصيف عن تعريف تقنّي للأماكن، مثلما يلاحظ في أحد التوجيهات الأوروبيّة الوارد تحت عدد 90/ 270 والمؤرّخ في 29 أيار/ مايو 1990 المتعلّق بمجال تطبيقها في كلّ "موقع عمل أمام شاشة". وتعرّف هذه الأخيرة (المادة 2) بأنّها مجموعة مكوّنة من شاشة ولوحة مفاتيح وبرمجية تؤمّن الوصل بين

(73) حول مفهوم العمل عن بعد، انظر : Ray, "Nouvelles technologies et nouvelles formes de subordination," *Droit social*, pp. 47 sq.

الإنسان والآلة، وهاتف ومودم وطابعة وطاولة وكرسي... ويمكن أن يقوم هذا النوع من التوصيف على الاشتراطات التعاقديّة التي في صمتها "لا يكون العامل ملزماً لا بقبول العمل في منزله ولا أن يحمل إليه ملفاته وأدوات عمله"(74)، بينما، على عكس ما سلف، يمكن المشغل أن يفرض على المؤسسة وجود أجير ينصّ عقده على أنّه يعمل في بيته(75). إنّ الحدّ من تشتّت العمّال يسلك بنا طريق إعادة تشكيل مجموعة الشغل؛ وإعادة التكوين هذه يمكن أن تتمّ مادياً: يُفترض عندئذ أنْ يتمتّع الأجير "المنقول" إلى بيته بحقّ الرجوع إلى كنف المؤسّسة(76). كما يمكن أن تتحقّق إعادة التشكيل افتراضياً، وذلك باللجوء إلى التكنولوجيات الحديثة لتسهيل الإعلام والتواصل بين الأجراء وممثليهم لدى المشغِّل: هنا، تكمن كل المسألة المتعلّقة بحقوق التنظيم الجماعي للعمال على الشبكات المعلوماتيّة(77).

غير أنّ التغييرات القانونيّة التي أحدثها "مجتمع المعلومات والاتصال"، في ما يتعلّق بوقت العمل، كانت هي الأكثر تبكيراً لأوانها والأكثر عمقاً. ففي فرنسا، انطلق عمل هذه الورشة ابتداءً من نهاية السبعينيات، وذلك مع المراجعات الأولى للهيكل التنظيمي

---

(74) انظر: Soc., 2 october 2001 (Abram), *Droit social* (2001), p. 920.

(75) انظر: Soc., 12 décember 2000 (Baranez), *Bull. civ.*, p. 417

(76) انظر في هذا المعنى المبادئ التوجيهيّة المتعلّقة بالعمل عن بعد في أوروبا التي اقترحتها يوم 11 كانون الثاني/ يناير 2001 لجنة الحوار الاجتماعي القطاعي "الاتصالات" مقتطفات معلّق عليها في: Ray, Ibid., pp. 52-54.

(77) انظر في هذا الموضوع: J. -E. Ray, "NTIC et droit syndical," *Droit social* (2002), pp. 65 sq.,

التعبير النقابي على الشبكة المعلوماتيّة التابعة للمؤسّسة مرتبط بإبرام عقد جماعي (مجلة **الشغل**، المادة 8 - 412 L الفقرة 7، قانون 4 أيار/ مايو 2004).

الموروث منذ 1936؛ ومنذ بداية التسعينيات، كان ممكناً إدراك الخطوط التوجيهية التي يفترض أن ينظّم وفقها دوام العمل من جديد[78].

كان تنظيم الدوام المرتبط بالآليّة الصناعيّة يشتمل على ميزتين: "فمن ناحية، نلمح دواماً جماعياً مرتبطاً بتجمّع العمّال الجسدي حول الآلات؛ ومن ناحية أخرى، كان ذلك التنظيم يقوم على التقابل الثنائي بين دوام العمل ووقت الفراغ، الذي يوافق بدوره الفصلَ الصارم بين أماكن العمل وأماكن الحياة الخاصة والعموميّة. إنّ تنظيم دوام العمل في مجتمع المعلومات والاتصال يمثّل قطيعة مع هاتين النقطتين. فقد حلّ الزمن الجماعي محلّ الزمن الفردي، بما أنّ العمل لم يعد يقوم على تجنيد جيش صناعي ولكن على تفاعل "في وقت فعليّ" بين الأفراد. فما عهدنا أنّه توزيع واضح لدوام العمل ووقت الفراغ، عُوّض بخلط في الأوقات المرتبط بمساميّة الأمكنة التي أحدثتها وسائل الاتصال الحديثة وأشكال تنظيم العمل الجديدة التي تسمح بها.

في هذا السياق، يصبح قانون الشغل صالحاً للحدّ من التذويت والخلط بين الأوقات، وذلك حفظاً للأزمان التي يمكن أن يعيشها الإنسان بصفة فرديّة أو جماعيّة.

إنّ مركز الثقل ينتقل من التنظيم الجماعي للعمل إلى الحياة الشخصيّة للعامل. وهكذا يبرز مبدأ توافق الأزمان، وهو مظهر من مظاهر مبدأ أعمّ، ذاك المتعلّق بتكييف العمل مع الإنسان. على الصعيد الفردي، يعني هذا المبدأ أنّ على كلّ فرد أن يكون قادراً على أن يلائم بين مختلف الأوقات التي تتكوّن منها حياته. لذلك،

---

(78) انظر: "Temps de travail: Pour une concordance des temps," *Droit social* (1995), pp. 947-954.

ينبغي الحدّ من غطرسة أرباب العمل الذين يؤمنون بالمرونة التامة "للرأسمال البشري" (خدمات طوال اليوم وكامل أيام الأسبوع، و"عمل في الوقت المحدد"). هذا ما يفسّر بروز جملة المسائل الجديدة التي تشغل حالياً بال رجال القانون، ودوماً في إطار "قضيّة الثلاثينيات" من القرن الماضي المتعلّقة بتحديد مدّة العمل الأسبوعي بخمس وثلاثين[79] ساعة. فما المقصود بوقت الراحة[80]؟ والزمن المفضّل[81]؟ وما هو الإلزام[82]؟ وكيف نصنّف فترة التأهيل[83]؟ وكيف نحصر فترة عمل الكوادر[84]؟ وكيف ندمج النسق البيولوجي

(79) انظر: P.-H. Antonmattei, "Le temps dans la négociation 35 heures," *Droit social* (2000), p. 305.

(80) انظر: F. Favennec-Héry, "Le temps de repos: Une nouvelle approche de la durée du travail," *Revue de jurisprudence sociale*, vol. 12 (1999), p. 819; P. Waquet, "Le temps de repos," *Droit social* (2000), p. 288, et J. Barthélémy, "Le temps de travail et de repos: L'apport du droit communautaire," *Droit social* (2001), p. 522.

(81) انظر: Code du travail (dorénavant: C. trav.), art. L.212-4-1 sq., et F. Favennec-Héry, "Le temps vraiment choisi," *Droit social* (2000), p. 295.

(82) انظر: C. trav., art. L. 212-4 bis; Soc., 24 avril 2001, *Droit social* (2001), p. 727, ss. obs. J.-P. Lhernoud; B. Acar et G. Bélier,""Astreintes" et temps de travail," *Droit social* (1990), p. 502; J. Savatier, "Durée du travail effectif et périodes d'inactivité au travail," *Droit social* (1998), p. 15, et J.-E. Ray, "Les astreintes, un temps du troisième type," *Droit social* (1999), p. 250.

(83) انظر: N. Maggi-Germain, "À propos de l'individualisation de la formation professionnelle continue," *Droit social* (1999), p. 692, et J.-M. Luttringer, "Vers de nouveaux équilibres entre temps de travail et temps de formation?," *Droit social* (2000), p. 277.

(84) انظر: C. trav., art. L.212-15-1 sq.; voir P.-H. Antonmattei "Les cadres et les 35 heures," *Droit social* (1999), p. 159, et J.-E. Ray, "Temps de travail des cadres: Acte IV, scène 2," *Droit social* (2001), p. 244.

اليومي في تنظيم وقت العمل[85]؟ وكيف نقيس أعباء العمل وليس مدّته فقط[86]؟ إلخ. أمّا على الصعيد الجماعي، فإنّ مبدأ توافق الأزمان يفرض حفظ الحق في حياة عائليّة واجتماعيّة عاديّة وفق أحكام الاتفاقيّة الأوروبيّة لحقوق الإنسان[87]. إنّ هذه الفكرة تأخذ اليوم طريقها في القانون[88] وكذلك في فقه القضاء[89].

حدود الشفافيّة

في اعتقاد منظّري مجتمع الإعلام والاتصال، وحده المجتمع الذي يصير شفّافاً تماماً إزاء ذاته، عبر تكثيف المبادلات والاتصالات وتعميمها، بمقدوره حماية أفراده من عودة الاستبداد الذي له حاجة حيويّة للسرّية كي ينشر أكاذيبه ويقترف جرائمه. من أجل ذلك، كان يمثّل الإعلام في نظرهم ملكية عمومية يستفيد منها الجميع بكلّ حريّة. وإذا كان التاريخ الحديث قد شهد تطوّراً هائلاً لتداول المعلومات، فقد شهد أيضاً اتساع حيازتها السالبة، وكذلك انتشار وسائل الاتصال الضخمة، خلافاً لما رُوّج من أوهام تتعلق بعلم التحكم الآلي. غير أنّه عندما تصير الشفافيّة أحاديّة الجانب، تنقلب

---

(85) انظر: D. Lecat, "Le temps de travail des personnels navigants aériens," *Droit social* (2000), p. 420.

(86) انظر: M.-A. Moreau, "Temps de travail et charge de travail," *Droit social* (2000), p. 263; T Lasfargue, "L'ergostressie, syndrome de la société de l'information," *La revue de la CFDT* (novembre 2003), pp. 17 sq.

(87) انظر: Art. 8-1, et "Temps de travail: Pour une concordance des temps," *Droit social,* p. 954.

(88) انظر قانون الشغل المادة L.212-4-7 (الحق في تخفيض وقت العمل لضرورات الحياة العائليّة)؛ قانون الشغل، المادة L.225-15s L.226-1 . (الحق في العطل لأحداث عائليّة ومرافقة شخص متقدّم في السنّ).

(89) Soc. (12 janvier 1999), *Bull. civ.,* 7 (حريّة اختبار المسكن).

إلى الضد التام لذاك الوهم، وتفرز عالما يصبح فيه العدد الأكبر واضحاً لعدد صغير جدّاً الذي، بدوره، يظلّ في الظل ويراقب كلّ وسائل الإعلام والاتصال، إمّا مباشرة عبر امتلاك وسائل الإعلام والقواعد التقنيّة للاتّصال، وإمّا بطريقة غير مباشرة عبر الإشهار والدعاية[90]. وبالطبع، فإنّ هذا الخطر، على وجه الخصوص، يعدّ جسيماً داخل المؤسّسة التي ترنو منذ العصر الصناعي إلى بلوغ نوع من الرقابة المثاليّة للأجراء، وذلك عبر إدارة تحتفظ لنفسها بكل الأسرار. وفي ما يتعلّق بهذه المسألة، لا تناقض تقنيات الإعلام والاتصال الحديثة النمط الصناعي القديم، وإنّما توفّر له، على العكس، إمكانات الممارسة الخفيّة حيث تحلّ الرقمنة والتتبع محلّ رقابة رئيس العمال. غير أنّ هذين الوجهين للشفافيّة - الديمقراطيّة والديكتاتوريّة - يقومان كلاهما على مسلّمة مفادها أنّ الإنسان يفتقر إلى الجوّانية، لذلك يمكن اختزاله بالتالي إلى مجمل اتصالاته[91]؛ وبعبارة أخرى، يسلّم هذان الوجهان بوجود رؤية لا إنسانيّة للإنسان، الذي لا شيء قد يميّزه عن الآلة من بعد. هنا يتدخل القانون، إذ

---

(90) انظر الرؤية (القليلة الاغتراب) الذي يحملها معارض روسي قديم عن وسائل الإعلام الغربيّة: A. Zinoviev, *L'occidentisme: Essai sur le triomphe d'une idéologie* (Paris: Plon, 1995), pp. 231 sq.

(91) انظر: Breton, *L'utopie de la communication,* p. 54,

نظراً إلى فيينير كان يعتبر الفرديّة شكلاً (يعني ترتيب معلومات) لا جوهراً، فقد كان يتصوّر بذلك الفرضيّة التي مفادها أنّ التطوّر التقني سيسمح يوماً بإبراق كائن بشري بعد فكّ الرموز وإعادة تشفير مجمل الرموز الرقميّة المعرّفة بذاته. انظر: Wiener, *Cybernétique et société,* p. 127,

هذا الوهم. المتعلّق في حقيقة الأمر بوهم الخلود. هاجر اليوم من جانب علماء الأحياء وصار ينشّط لنقاشات التي تتعلّق بالاستنساخ البشري انظر: H. Atlan [et al.], *Le clonage humain* (Paris: Seuil, 1999).

يأتي للحدّ من مخاطر الجنون التقني وحمل الإنسان على الرجوع إلى جادّة الصواب أي عقل الذات القانونيّة التي هي بالضرورة كائن غير شفّاف (يتمتّع بجوّانية) ومسؤول (مسؤول عن أفعاله).

لقد كانت النزعة الآليّة الصناعيّة تعرّض سلامة العمّال الجسديّة للخطر، وبالتالي كلّ الموارد البشريّة للأمة. وتوسّط القانون، كذلك، بين الآلة والأجساد في مجال العمل؛ فوضعت قواعد الصحّة والسلامة لحمايتها، بدءاً من الذين يمثّلون بأولئك الذين يمثّلون مستقبل مجتمع ما أي النساء والأطفال. بظهور تقنيات الإعلام والتواصل الحديثة تحوّل الخطر وأصبحت النزاهة الفكريّة مهدّدة. غير أنّ المشكل القانوني يظلّ في الأساس هو ذاته: كيف نجعل العيش ممكناً مع الآلات الحديثة؟ كيف نستعملها من دون أن تستعبدنا؟ ونظراً لأنّ التهديد الذي تسبّبه ذو طبيعة فكريّة وليست جسديّة، فإنّه يطال المؤسسات والعمّال على حدّ سّواء. فالمؤسسات بحاجة إلى حدّ أدنى من اللاّشفافيّة سواء على مستوى ديمومة الأعمال، أو على مستوى السلامة التقنيّة لتجهيزاتها ومنتجاتها وخدماتها[92]. وقد طَوّرت لهذا الغرض مجموعة من الوسائل التقنيّة والقانونيّة تهدف إلى مراقبة انتقال المعلومات التي تتعلّق بها. لكنّ هذه الحاجة المشروعة لا دور لها سوى مضاعفة النزعة إلى مراقبة الأجراء[93]، بواسطة أجهزة

(92) انظر: Soc., 18 juillet 2000, *Semaine sociale lamy*, 996, 25/ 09/ 2000; sur la tension transparence/ secret, M.-A. Frison-Roche, *Secrets professionnels* (Paris: Autrement, 1999), et sur les secrets coupables, P. Lascoumes, *Les affaires ou l'art de l'ombre* (Paris: Le Centurion, 1986).

(93) ما يتعلّق بالمراقبة عن طريق الكاميرات، انظر: M. Grévy, "Vidéosurveillance dans l'entreprise: Un mode normal de contrôle des salariés?," *Droit social* (1995), pp. 329-332.

التحكّم الآلي، مع أنهم يحتاجون بدورهم إلى أن يحفظ عالمهم الحميمي من أنظار الآخرين. ومنذ عام 1978، يتناول قانون "المعلوماتيّة والحريات" معالجة المعطيات ذات الصبغة الشخصيّة داخل المؤسسات[94]. وفي كلّ سنة، يزداد قلق تقارير اللجنة الوطنيّة للمعلوماتيّة والحرّيات (CNIL) من التجاوزات المسجّلة في هذا المجال؛ كما إنّها انتقدت أحادية المواثيق الخاصة باستعمال التقنيات الحديثة التي أبرمتها الشركات، التي تمثل قواعد منع، بالنسبة إلى الأجراء، وقواعد ترخيص بالنسبة إلى الإدارات[95]. وعلى إثر ملاحظة تجاوزات "تفوق كثيراً المستوى المقبول"، أوصت اللجنة الوطنيّة للمعلوماتيّة والحريات بإعداد تقرير عن "مراقبة الأجراء بواسطة أجهزة التحكم الآلي". وقد نشر في شهر آذار/ مارس عام 2001[96].

وصدرت عن هذا التقرير، المسمّى "تقرير بوشيه"، ثلاثة أنواع من التوصيات. فهو ينصح، أوّلاً، بإخضاع كل رقابة إلى إعلام مسبق يوجّه إلى المعنيين يكون شخصياً بالنسبة إلى الإجراء وجماعيا بالنسبة إلى الممثلين. إنّه إجراء يرجّح، عن رويّة، نمط مراقبة متسلط (ذاك الذي كان يعتمده "الباب العالي"، إذ كان الوزراء يعلمون أنّ

(94) انظر المادة المخصصة سنوياً لقضايا الشغل في تقرير النشاط الذي تعدّه اللجنة الوطنيّة للمعلوماتيّة والحرّيات (CNIL). على أحكام القانون الفرنسي أن تتطابق مع مقتضيات توجيه الاتحاد الأوروبي CE 46/95 المؤرّخ في 24 تشرين الأول/ أكتوبر 1995 (الرائد الرسمي للاتحاد الأوروبي الصادر في 23 تشرين الثاني/ نوفمبر). انظر: O. de Tissot, "Internet et contrat de travail," *Droit social* (2000), pp. 150-158.

(95) انظر: CNIL, *Vingtième rapport d'activité, 1999* (Paris: La Documentation Française, 2000), pp. 180 sq.

(96) التقرير متوفّر على الموقع التالي: <http://www.assemblee-nat.fr/dossiers/cnil.asp>.

السلطان كان بمقدوره دوماً أن يتسمّع إلى محاوراتهم من وراء شبّاك أقيم في أعلى قاعة الديوان حيث كانوا يجتمعون) على نمط شمولي (ذاك الذي يذكّر بمرآة الطبيب "مابوز" الشرير[97]، التي كان ظهرها خالياً من القصدير). ويوصي التقرير، في المقام الثاني، بتفضيل المراقبة الوظيفيّة دوماً على المراقبة الشخصيّة (وذلك مثلاً بتسجيل مدّة ترابط كل مركز من دون تسجيل المواقع التي تمّت زيارتها أو، على العكس، تسجيل مدّة اتصال المواقع من دون التعرّف على الأجهزة)[98]. أمّا في ما يتعلّق، أخيراً، باستعمال الأجراء لوسائل الاتصال لغايات شخصيّة، فإنّ التقرير يوصي باعتماد "تسامح سليم لا يستبعد اللجوء إلى العقوبات في حال حدوث تجاوزات". وتستند هذه التوصية الأخيرة إلى فقه قضاء المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان، التي قبلت جزئياً بتوسيع نطاق الحياة الخاصة إلى المجال المهني[99]. إنّ هذه التوصيات الرشيدة في تناغم تام مع القانون وفقه القضاء اللذين يخضعان للمراقبة الإلكترونية للأُجراء إلى المقتضيات الثلاثة سابقة الذكر المتعلّقة بالإعلام الفردي[100]، واستشارة لجنة المؤسسة[101]، والتناسبية[102]. وبعد صدور هذا التقرير، تبنّت

(97) انظر: Fritz Lang, *Die tausend Augen des Doctor Mabuse*, film de 1960.

(98) انظر في هذا المعنى القاعدة المبسّطة الصادرة عن اللجنة الوطنية للمعلوماتية والحريات CNIL المتعلّقة بمبدلات الهواتف الذاتيّة التي تمّ إقرارها عام 1994 نشرت في: CNIL, *Vingt délibérations commentées* (Paris: La Documentation Française, 1998).

(99) انظر: CEDH, 23 novembre 1992 (Niemietz c/ Allemagne), et 25 juin 1997 (Hallford c/ Royaume-Uni).

(100) انظر: C. trav. art. L.121-8; voir Soc., 20 novembre 1991, *Droit social* (1992), p. 28, rapp. D. Waquet, 1992, p. 73, concl. Chauvy.

(101) انظر: C. trav., art. L.432-2-1.

(102) انظر: C. trav., art. L.120-2 et L.121-7.

محكمة النقض توصيات اللجنة الوطنيّة للمعلوماتيّة والحريات، وذلك بمنح الأجير فضاء من اللاشفافيّة في استعمال حاسوبه لا يمكن مؤجّره أن ينتهكه[103].

ويتمثّل التناقض اليوم في أنّ حماية حياة المواطن الخاصّة تبدو مؤمّنة أكثر في المؤسّسة منها في المدينة؛ فالمصرفي قادر على أن يعرف كل شيء تقريباً، عن حياتنا، بل إنّه ليس مضطرا ليعلمنا مسبقاً باستغلال كشوفات بطاقتنا البنكيّة؛ إنّه لا يخضع لالتزامات كتلك المفروضة على المؤجّر الذي يرغب في مراقبة المصاريف التي سجّلها محوّل هاتفه الذاتي. في مجال الحريات، كان تاريخ قانون العمل، ولا يزال، بمثابة ولوج الحريات المضمونة في المدينة فضاءَ المؤسسة. ونسير ربما نحو إجراء معاكس، إذ سنضطر إلى أن ننشر في المدينة حريات مضمونة داخل المؤسّسة...

لقد طرحت النزعة الآليّة الصناعيّة على قانون المسؤوليّة المدنية سؤالاً جديداً صيغته كالتالي: من كان المسؤول عن الرد على هذه الآلات الجديدة الخطرة وغير المتوقّعة؟ لقد تولّى قانون الشغل الإجابة عن هذا السؤال من خلال قانون 1998 المتعلّق بحوادث الشغل، والذي أدخل مفهوم المسؤوليّة الموضوعيّة، وهي مسؤوليّة ناتجة عن خطر لا عن خطأ مرتكب. لقد كان هذا القانون مصدر زلزال قانوني قلب رأساً على عقب كلّ قانون المسؤوليّة المدنيّة، وأطلق المجتمع التأميني الذي نعتمده إلى يومنا هذا[104]. وقد بدأت تقنيات الإعلام والاتصال الحديثة تطرح على قانون المسؤوليّة سؤالاً

---

(103) انظر: Soc., 2 octobre 2001, Société Nikon, *Droit social* (2001), obs. J.-E. Ray.

(104) انظر: F. Ewald, *L'état providence* (Paris: Grasset, 1986).

له الدرجة ذاتها من الأهمّية، وفحواه كالتالي: من المسؤول عن المعلومات المدرجة في الأداة المعلوماتيّة أو المحمَّلة عبرها؟ إنّ المسؤوليّة تفترض وجود أساس للاتهام يكون سبب التبعات من دون أن يكون هو ذاته نتيجة لسبب[105]، والمقصود بذلك ذاتٌ قانونيّة، تُعرَّف على أنّها مصدر الأقوال والأفعال التي تستطيع، وكذلك يجب عليها أن تكون مسؤولة عنها. ويتمثّل الخطر في أنّه داخل مجتمع يفسّر الفعل دوماً على أنّه ردّ فعل على إشارات يتم تلقّيها، تذوب تلك الذات في شبكة اتصالات فتنعدم مسؤوليّة كل شخص عن أي شيء[106]. فعلاً، كيف يمكن تحديد المسؤول داخل نسيج علاقات لا مركز له؟ (لأنّه إذا كانت الشبكة تستجيب إلى صورة النسيج، فليس المقصود طبعاً نسيج العنكبوت). إنّ لقانون الشغل أدوات تمكّنه من اختراق "شاشة" الشخصيات المعنويّة وسلاسل التشغيل ليصل إلى مصادر بعض القرارات الاقتصاديّة المتداولة داخل شبكات المؤسسات[107]. إنّ هذه المشكلة معروفة جدّاً في القانون الجزائي، وذلك من خلال القضايا الخصوصيّة المتعلّقة بمقاومة عصابات المافيا. كما إنّها تطرح بالحدّة نفسها في مجال البيئة أو سلامة

---

(105) ما يتعلّق بهذا الاختلاف بين الاتهام، الخاص بالفكر القانوني، والسببيّة في المادة العلميّة، انظر: H. Kelsen: *Théorie pure du droit,* trad. fr. de la 2ème éd. de la *Reine Rechtstheorie*, par Ch. Eisenmann (Paris: Dalloz, 1962), pp. 105 sq; et *Allgemeine Theorie der Normen* [1969]; trad. fr. *Théorie générale des normes* (Paris: PUF, 1996), pp. 31 sq.

(106) وجهة نظر التحكّم الآلي، تعتبر هذه المخاطرة، بالأحرى، الأكثر حظّاً: حظّ نقل سلطة قرار الإنسان نحو "آلات ذكيّة"، انظر: Breton, *L'utopie de la communication*, pp. 106 sq.

(107) انظر: M.-L. Morin, "Les frontières de l'entreprise et la responsabilité de l'emploi," *Droit social*, numéro spécial (2001), pp. 478 sq.

المنتجات، وذلك على إثر توزّع المسؤوليات داخل سلسلة من التعاقد[108].

وفي هذا الصدد، تعتبر تلك المناقشات المتعلّقة بمسؤوليّة صانعي البرمجيات على غاية من الإفادة ؛ لذلك نتفهّم رغبتهم في الجمع بين المنافع والمال (التمتّع بحق ملكية الأشياء غير الماديّة، وانتفاء مسؤوليتهم عن العيوب الخفيّة في المجال التعاقدي[109] وعن الأضرار الناجمة عن تلك الأشياء التي يتاجرون بها، سواء أكان ذلك على مستوى الجنح أو على مستوى المسؤوليّة عن فعل الأشياء المعيبة)[110]. ولكن هذا الموقف لن يصمد في النهاية. فكما يبيّن ذلك قانون الاتحاد الأوروبي، فإنّه داخل مجتمع يجعل من الجولان والتبادل مبدأه في التنظيم، يؤدي البحث عن المسؤوليات، حتماً، إلى مصدر الإذن بالجولان[111]. وهذا ما يفسّر إضفاء الصبغة القانونية

---

(108) تقبل محكمة النقض نقل العمل التعاقدي كشيء غير ضروري، أي بوجوده في سلسلة عقود ناقلة لحق الملكيّة (Ass. Plén., 7 févr. 1986, *Bull.* 2, D. 1986 p. 293, note A. Benabent),

وفي المقابل، فإنّ محاولة الغرفة المدنيّة الأولى لتوسيع هذا العمل "ذي الطبيعة التعاقديّة بالضرورة" في حال التشغيل، (Civ. 1ère, 8 mars 1988, *Bull. civ.*, I. no. 69)،

وحتى جميع أصناف العقود (Civ. 1ère, 21 juin 1988, *Bull. civ.*, I, no. 202),

قد رفضتها الجمعيّة بكامل الهيئة (Ass. Plén., 12 juillet 1991, Besse, Bull. no. 5, p. 7; D. 1991, p. 549, note J. Ghestin; *JCP* 1991, éd. G, II, 21743, obs. G. Viney).

(109) انظر النقد المتعلّق بتوصيف "رخصة حق الاستعمال" : J. Huet, "De la "vente" de logiciel," dans: *Etudes offertes à Pierre Catala*, pp. 799 sq.

(110) انظر في ما يتعلّق برفض كل فكرة مرتبطة بالمسؤوليّة عن فعل الأشياء أو عن طرح المنتوجات المعيبة : A. Lucas, "La responsabilité des choses immatérielles," dans: *Etudes offertes à Pierre Catala*, pp. 817 sq.

(111) انظر : Directive no. 85/ 374 CE du 25 juillet 1985 relative à la responsabilité du fait des produits défectueux, transposée aux art. 1386-1 sq. du code civil.

المتزايد على مفهوم التتبع الذي يسمح باقتفاء سلسلة من العقود لتحديد مصدر الضرر[112]. وهناك مؤشّر آخر ذو نزعة مماثلة يوجد في الأحكام الحديثة المتعلّقة بالإثبات الإلكتروني التي تقلّص الخلط بين مختلف أنواع النصوص، وهو ميزة التكنولوجيات الحديثة، وذلك لربط النص بذاتٍ قانونيّة مسؤولة عن محتواه[113].

الإنجاب في مواجهة تقنيات التناسل

إنّ مسألة تدجين التقنيات القانوني، الذي نشأ داخل إطار قانون الشغل، راح يتجاوز مجال علاقات الإنتاج؛ لأنّ خطر معاملة الكائن البشري على أنّه شيء خاضع لسلطة التقنية لم يعد يهدّد فقط المجال الصناعي، وإنّما نجده أيضاً في صلب القانون المدني وذلك من خلال الإمكانات التي تتيحها التكنولوجيات البيولوجيّة في مجال الأحوال المدنيّة. ومثلما هو الشأن في مجال علاقات الشغل، ساهمت التقنية القانونيّة تماماً في حدوث تطورات لم يقتصر القانون على تسجيلها وإسباغ الصفة الشكليّة عليها. فمنذ عام 1972 فعلاً، وقبل أن يتمّ إحداث تقنيات إثبات الهويّة بالبصمة الوراثية، اعتمد القانون الفرنسي مبدأ "الحقيقة" البيولوجيّة في قانون البنوَّة الذي كان يقوم وقتئذ على مبدأ الشرعيّة[114]. وانطلاقاً من ذلك التاريخ، أخذ

---

(112) انظر: P. Pédrot, *Traçabilité et responsabilité* (Paris: Economica, 2003).

(113) انظر: C. civ., art. 1316 sq. (loi no. 2000-230 du 13 mars 2000), J. Huet, "Vers une consécration de la preuve et de la signature électronique," *D.* (2000), chr. 95, et J. Devèze, "Vive l'article 1322! Commentaire critique de l'article 1316 - 4 le du code civil," dans: *Etudes offertes à Pierre catala,* pp. 529 sq.

(114) القانون المدني، المادة 318 (قانون 3 كانون الثاني/ يناير 1972): "حتى في حال غياب الإقرار، يمكن الأم أن تعترض على أبّوة الزوج، ولكن فقط بقصد تثبيت النسب، عندما تتزوّج ثانية، بعد حلّ الزواج الأوّل بأبي الطفل الحقيقي". تبنّى فقه القضاء تأويلاً =

التفريق بين الأطفال الشرعيين والأطفال الطبيعيين يظهر على أنّه موقف تمييزيّ (إلى درجة أنّه مدان اليوم في مبدئه ذاته من قبل المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان(115)؛ في حين أنّه، وعلى نقيض ذلك، كان التمييز بين الأطفال "الحقيقيين" بيولوجياً والأطفال "المزيّفين" بيولوجياً قد تحوّل إلى حجر الزاوية في المنازعات المتعلّقة بالبنوة)(116). ومن دون شكّ، تدعّم هذا التوجّه وتضخّم بفضل التطورات التقنية التي مكّنت من تحديد هويّة الوالد البيولوجي(117) بيقين شبه تام. هكذا، يجد القاضي نفسه مدعواً للتخلّي عن دوره والاحتكام إلى أنابيب الاختبار لحسم النزاعات المتعلّقة بالبنوة(118). وعلى غرار تكنولوجيات المعلومات، فإنّ التكنولوجيات البيولوجيّة تحثّ فعلاً على حصر الجانب البشري في وقائع ماديّة قابلة للمراقبة. إنّ صبغيات نوعنا قد تجعلنا على قدر كبير

= توسعيّاً بشأن هذا الحكم، الذي سيطبقه بينما لا يزال الطفل يعتبر ابن الزوج ويعامل على ذلك الأساس (Civ. 1ère, 16 février 1977, *Bull. civ.*, I, no. 92).

(115) انظر: CEDH, 1er février 2000, *Mazurek c/France,* reproduit dans: F. Sudre [et al.] *Les grands arrêts de la cour européenne des droits de l'homme* (Paris: PUF, 2003), no. 44, p. 389.

(116) بتوسيع الفجوة التي فتحها المشرّع، ضاعف فقه القضاء طرق الاعتراض على قرينة أبوة زوج الأم، انظر: (Civ. 1er, 9 juin 1976, *Bull. civ.*, I, no. 211: *Interprétation a contrario* de l'art. 334-9 C. civ.; Civ. 1er, 27 février 1985, *Bull. civ.,* I, no. 76: *Interprétation a contrario* de l'art. 322 al. 2C. civ.).

(117) بخصوص نزعة تحويل القانون المدني إلى علم أحياء، انظر: C. Labrusse-Riou, "Sciences de la vie et légitimité," dans: *Mélanges à la mémoire de D. Huet-Weiller* (Paris: LGDJ, 1994), pp. 283 sq.

(118) منذ عام 2000، تقضي محكمة النقض بأنّ "المعاينة البيولوجيّة حق معمول به في موضوع البنوة، إلا إذا وجد مبرّر شرعي يمنع من اللّجوء إليه" (Civ. 1er, 28 mars 2000, *Bull. civ.*, I, no. 103)، انظر أيضاً: F. Bellivier, L. Brunet et C. Labrusse-Riou, "La filiation, La génétique et le juge: Où est passée la loi?," *Revue trimestrielle de droit civil*, no. 3 (1999), pp. 529 sq.

من الشفافيّة، مثلما هو الأمر مع أيّ حيوان؛ وبذلك قد تزول الحاجة إلى تمييز الإنجاب من التناسل وتمييز الأب من الوالد. وبعد أن هيّأ القانون السبيل في مرحلة أولى لهذا التصوّر البيولوجي للبنوة بالأساس، سمح التطور التقني، في مرحلة ثانية، بأن تكون الغلبة للتصوّر ذاته على قرائن الأبوة الغابرة وبأن يستبعد مبدأ إمكانيّة عدم التصرّف في حالة الأشخاص أمام البحث عن "حقيقة" البنوّة.

ومثلما أنّ الثورة الصناعيّة كانت قد أثّرت كثيراً في تفكيك أنظمة الجماعات الحرفيّة التي ابتغاها القانون أولاً، فإنّ "الثورة الجينيّة"، كذلك، مكّنت اليوم من التأثير الكبير في تفكيك الوضع القانوني للابن الشرعي الذي أنجز استناداً إلى مبدأ المساواة القانونيّة. غير أنّنا تجاوزنا النّظر في موضوع البنوة في العهد الثالث من تاريخ قانون الشغل، إذ أخذت في الانبثاق أنواع جديدة من الأنظمة لكي توقف الآثار غير الإنسانيّة لنظام يُحتكم فيه إلى التقنية. هكذا تنتشر "رؤية المجزرة للبنوة"[119] التي لا تلوح آثارها الهدامة على الفور، مثلما بدت قبلها أضرار التصنيع على وضع الطبقة العاملة الصحّي. إنّ الأمر لا يقتصر على طبقة اجتماعيّة بعينها، إذ ليست بنية العمّال الجسميّة، بل توازن الأفراد النفسي هو الذي يكون مهدّداً بالدرجة الأولى عند اختزال الهويّة البشريّة إلى "حقيقة بيولوجيّة"[120] مفترضة. هكذا تتوحّد قيم الحقيقة العلميّة والحريّة الشخصيّة

---

(119) انظر: P. Legendre, *Filiation* (Paris: Fayard, 1990), pp. 198 sq.

(120) بخصوص الرهانات الأنثروبولوجيّة المتعلّقة بقانون البنوة، انظر: P. Legendre, *L'inestimable objet de la transmission: Etude sur le principe généalogique en Occident* (Paris: Fayard, 1985),

وللاطّلاع على مقاربة سريريّة، انظر: A. Papageorgiou-Legendre, *Fondement généalogique de la filiation* (Paris: Fayard, 1990).

والمساواة بين أنواع البنوة لتجعل من الغير الضامن للبنوة فكرة غير لائقة. ويسلّم العديد من رجال القانون اليوم بأنّه حيث يتّفق جميع الأطراف المعنية على الاحتكام إلى الاختبار البيولوجي، قصد تغيير هويّة طفل، فإنّ منعه قد يكون علامة على عبثيّة لا تطاق.

واعتبار البنوة لا تقتصر على البعد البيولوجي، أمر لا يزال قائماً في قوانيننا. وعلى الرغم من إنّ مبدأ التمتّع بحالة مدنيّة قد أضعف (القانون المدنيّ المادة 311ـ1) فإن دوره لم يختف في إقرار البنوة، كما إنّه لم يرخّص بعد إقرار بنوة المحرم مهما كانت حقيقتها البيولوجيّة (القانون المدنيّ المادة 334ـ10). ويتأكّد بالخصوص، وجوب عدم الخلط بين المنجب والأب في أنواع البنوة الأكثر خضوعا للتقنية، سواء تعلّق الأمر بالتقنية القانونيّة (التبنّي: القانون المدنيّ، المادة 352) أو بالتقنية الإحيائية الطبية (تلقيح اصطناعي من مانح؛ القانون المدنيّ، المادة 311ـ19). هكذا، يمنع القانون البحث في "الحقيقة" البيولوجيّة، لأنّ البنوة تقوم على طلب الآباء[121] لا على اتحادهم الجسدي. وليس من المستغرب أنّه حيث تتوقّف البنوة أكثر على التقنية تبرز الحاجة بإلحاح إلى المنع. ولكن الفصل الجذري الذي يفرضه القانون، عندئذ، يفسح بدوره المجال لجنون تكنولوجي يتمثّل في جعل "المشروع الأبوي" أساس هويّة الطفل الحصري، وفي اعتبار كيان هذا الأخير البيولوجي مجرّد دعامة ماديّة لتحقيق إرادة الأهل.

ووفق بعض المطالب الأكثر تداولاً اليوم في وسائل الإعلام،

---

(121) انظر بالنسبة إلى التبنّي القانون المدنيّ المادة 343 و1 . 343، وبالنسبة إلى الإنجاب بالمساعدة الطبيّة، قانون الصحّة العامة المادة 2 . 2141. L. ("المساعدة الطبيّة على الإنجاب مخصّصة للاستجابة إلى حاجة الأزواج إلى الأبوّة").

يُفترض أن تمارس تلك الإرادة بصفة مستقلّة، سواء أكان ذلك لنقل المشروع الأبوي من "مواد بشريّة" إلى أخرى إلى حين العثور على ما يكون قادراً على تحقيق ذلك، أو بغية فرض هويّة على الطفل تفتقر إلى الانتساب للأب أو الأم وتشبع بذلك رغبة أبوة المثليين أو الاستنساخ التناسلي[122]. وبدلاً من أن تخدم مطابقة الكائن البشري الحيوان، فإنّ التقنية توظّف لمعاملة الإنسان كملاك مزوّد بجسم لا مادي وفي غنى عن الجنس الآخر. غير أنّه، سواء بذلنا جهدنا في أن لا نرى في الوالد سوى منجب (السبب المادي لوجود الطفل) أو على العكس مجرّد فاعل (العلّة الذهنيّة/ الفكريّة لوجود الطفل)، فإنّنا في الحالتين نفقد، في خضم ذلك، ما يشكّل ميزة التناسل البشري وما يميّزه أيضاً عن التوالد لدى الحيوان والخلق الإلهي، على حدّ سواء، والمقصود بذلك حاجة الإنسان لأن يولد مرّتين: مرّة في حياة الحواسّ وأخرى في حياة المعنى. وفي مجال البنوة، كما في غيرها، ليست افتراضات القانون، إطلاقاً، افتراضات وهمية[123] مستسلمة لنزوة صاحب "المشروع الأبوي" القدير. إنّ

---

(122) صارت هذه الآفاق العظيمة موجودة في كلّ مجالات الإعلام وتمثل مشروع المجتمع في رأي بعض السياسيين. وهكذا، فإنّ مجرّد قراءة بالمصادفة لما ينشر في الصحافة كاف للاطلاع على ذلك. انظر بخاصة الأعمال الكثيرة وحوارات السيّدة مارسيلا إيكوب التي لا تحصى. وبصفتها مختصّة في القانون في المركز الوطني للبحث العلمي ولها مرتبة دكتور مؤهّل في معهد للدراسات العليا في العلوم الاجتماعيّة، فهي تدافع عن نظرياتها بمنطق النّظام المُحكم، فترى أن "الجسم مجرّد سند مؤسّسي نخصّص له مادة بشريّة أو نحوّلها لأغراض أخرى، فإنّه يتّخذ موقعاً في الأفق البيوتكنولوجي من التطعيم الكلّي"، وتدافع تبعاً لذلك عن "استبداليّة الأجنّة" في تحقيق المشروع الأبوي وعن "حق النّساء في الاستغناء عن أجسادهنّ للإنجاب" وحقّ الاستنساخ التناسلي الذي يجب أن يعتبر كتقنية بسيطة في الإنجاب الاصطناعي. انظر خاصّة: Marcela Iacub: *Le crime était presque sexuel* (Paris: EPEL, 2002), et *Penser les droits de la naissance* (Paris: PUF, 2004).

(123) انظر في هذا الشأن أعمال بيرنارد إيدلمان.

الأمر يتعلّق بالموارد التقنية التي تتمثل وظيفتها في إدراج الكائن البشري، وفي الحياة البيولوجيّة وفي عالم التصوّر معاً، وبالسماح له أن يلج هكذا مجال العقل. إنّ هذه الوظيفة الأنثروبولوجيّة المتمثّلة في إرساء الحياة البشريّة، هي السمة التي تميّز التقنيات القانونيّة. وكما هو الحال بالنسبة إلى التكنولوجيات البيولوجيّة التي ترافقها، فباستطاعة هذه التقنيات أن تكون مصدر حريّة كبيرة[124] بشرط ألا تستعمل عكس وظيفتها الأصليّة[125]، لأنّ هذا الانحراف في الاستعمال مشين بالقدر نفسه الذي تستخدم فيه طائرة كقنبلة طائرة. أو يوظّف فيه علم الجينات كمصنع للأوهام.

---

(124) انظر: M. Corbier, *Adoption et fosterage* (Paris: De Boccard, 1999).

(125) رغم انفتاح القانون الروماني بهذا القدر على التبنّي، فإنه لا يسمح باستعماله لقلب نظام العلاقة بين الأب والابن. انظر: M. Corbier, "Famille et parenté: caractères originaux de la société romaine (II^ème^ siècle av. J.-C.-III^ème^ siècle apr. J.-C.)," dans: A. Supiot, *Tisser le lien social* (Paris: MSH, 2004), pp. 73 sq.

الفصل الخامس

ترشيد السلطات

من الحكم إلى "الحكم الرشيد"

ليست ماهية الحياة البشريّة في صراع الجميع ضدّ الجميع، ولا يمكن أن تكون النّظريّة السياسيّة نظريّة النفوذ، وإنّما نظريّة السلطة الشرعيّة.

لويس دومون[1]

تحتاج السلطة إلى أن يُعترف بها حتى تمارس باستدامة، وإلاّ فإنّها تكون استنهكت قواها بسرعة في العنف والقتل. وبناءً عليه، برز ذلك السؤال الذي حيّر أكبر رجال القانون من بودان[2] إلى كلسن[3]، والذي يظل أحد المواضيع الراهنة وفحواه: ما الذي يميّز حكومة عن

---

(1) انظر: L. Dumont, *Essais sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (Paris: Seuil, 1983), p. 186.

(2) انظر: J. Bodin, *Les six livres de la république,* éd. de 1583 présentée par G. Mairet (Paris: LGF, 1993), livre I, chap. I, p. 58.

(3) انظر: H. Kelsen, *Théorie pure du droit,* trad. fr. de la 2ème éd., de la *Reine Rechtstheorie*, par Ch. Eisenmann (Paris: Dalloz, 1962), pp. 60 sq.

عصابة لصوص؟ ومهما كانت الإجابات عن هذا السؤال متنوّعة، فإنّها تحيل دوماً إلى فكرة "المرجعيّة". فنحن لا نعترف بالسلطة إلا إذا استندت إلى معنى نقبل به. أنا لا أمتثل لأمر إنسان يريد أن يوقفني في الشارع، وإنّما أمتثل في الأصل لمن يرتدي زيّاً أو يحمل شارة الشرطة. أشعر بأنّني حرّ في أن لا أردّ على رسالة يطلب منّي صاحبها مالاً، إلا إذا وردت عليّ من مصلحة الضّرائب. إنّ القوّة لا تكفي لجعل السلطة شرعيّة، فعليها، فضلاً عن ذلك، أن تستظهر بألقاب تمنحها الحق. وإنّه لمن موارد التقنية القانونيّة أن تُمنح السلطة حقاً وأن يقام مشهد النفوذ، هكذا، على مسرح الشرعيّة. وفي الإنجليزية، كما في الألمانيّة، تعني كلمة (Recht/ Right) القانون والحق؛ وحتى الفرنسي، يمكن أن يفهم أنّ من كان له الحق هو بوجهٍ ما من كان على صواب. والعقل هو ملكة الحكم، ولكنه أيضاً هو الذي يخوّلنا التصرّف بطريقة ما. وإنّ سلطة لا تمتلك إلا القوّة هي سلطة محرومة من العقل؛ وعلى عكس ذلك، فإنّ السلطة الشرعيّة هي تلك التي تظهر عقلاً نؤمن به.

وباعتبار الدولة أكبر اختراع أنجزه الغرب، فإنها تقوم على الاعتقاد الراسخ في ذات خالدة وقديرة؛ ومع فجر العصور الحديثة، أخذ هذا الاعتقاد "يتعلمن". فقد وُضعت السلطة الدنيوية لدينا تحت رعاية سيادة الملك التي لا تموت أبداً[4]، ثمّ تحت رعاية الشعب الذي يتجدّد باستمرار؛ وأمّا ذلك السلطان الدنيوي فقد انتهى بخلع القدرة الإلهيّة على تسوية الشؤون البشريّة. هذا ما عبّر عنه جان بودان، وهو أوّل كبار منظّري الدولة الحديثة عندما قال "قد نصّبنا [الأمير] مثل صورة الله"[5]. وهذه هي صورة الإله الوارد في العهد

---

(4) انظر: E. Kantorowicz, *Les deux corps du roi* (Paris: Gallimard, 1989).

(5) انظر: Bodin, *Les six livres de la république*, livre I, chap. IX, p. 155.

القديم[6]، الذي تلزم شريعته أولئك الذين يؤمنون به. "وبما أن السيادة هي نفوذ مطلق ومستدام لجمهوريّة ما"[7]، فإنّها تنبثق عن الإيمان بمصدر وحيد للسلطة. إنّها تنزع إلى أن تستمدّ كلّ سلطة من سلطة عليا تنصّب نفسها، وهي علّة ذاتها، ولها ينبغي أن تخضع كلّ السلطات الأخرى. ولقد وصف رجل القانون الكبير كارل شميت السّيادة بعبارة شهيرة فقال: "يعدّ حاكماً من يحسم في الوضع الاستثنائيّ"[8]. وعلى منوال بودان، الذي يعود إليه بالتالي، فإنّ شميت يرى أن الحاكم هو ذاك الذي لا يلزمه أي قانون، وإنّ "النّظام القانوني، على غرار كلّ نظام، يقوم على قرار لا على قاعدة"[9]. ونظراً لأنّها صادرة عن شخص أصبح نازيّاً فيما بعد، فإنّ هذه العبارة تستحقّ وقفة تأمّل لأنّها تبيّن الشحنة الشمولية في فكرة السيادة المطابقة للسلطة المطلقة أي التي تفوق قدرة البشر. وفي كلّ الحالات، إنّها توضّح عجز شميت عن إدراك كلّ الملامح الأصليّة المميّزة لدّولة الرعاية الإلهية، التي أخذت تبرز أيضاً خلال العشرينيات من القرن

---

(6) ومثلما لاحظ ذلك ج. ميريه (G. Mairet)، فإنّ الإله الذي كشف عنه الإنجيل هو الغائب الكبير في نظريّة السيادة لدى بودان (Bodin) الذي يرجع حصراً إلى شريعة موسى وإلى مصادر العهد القديم انظر: المصدر نفسه، ص 12 وما بعدها. إنّ الدولة المعاصرة هي ابتداع ذو أصل يهودي مسيحي وليس فقط روماني مسيحي.

(7) انظر: المصدر نفسه، الكتاب الأول، الفصل الثامن، ص 111.

(8) انظر: C. Schmitt, "Souverän ist, wer über den Annahmzustand entscheidet," dans: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* [1922]; trad. fr. J.-L. Schlegel, *Théologie politique* (Paris: Gallimard, 1988), p. 15.

(9) انظر: المصدر نفسه، ص 19. عن جان بودان (J. Bodin): "سيّد مطلق ذاك الذي لا يمسك بشيء بعد الله إلاّ بسيفه"، (Bodin, *Les six livres de la république*, livre I, chap. IX, p. 139).

الماضي، وكان قد استطاع فهم أبعادها[10] رجال قانون ألمان آخرون طردهم النّظام. هكذا رفض شميت أن يقرّ بوجود نظام قانوني يمنح المغلوبين حق الدّفاع عن تصوّرهم للعدالة[11] تجاه الغالبين. وهكذا يُعرِض عن اعتبار الأسلوب الذي وصف به بودان السيادة عاجزاً عن تبيان تحوّلات الدّولة المعاصرة.

لقد نشأ القانون قبل نشأة الدولة بكثير، وهناك ما يبرّر الاعتقاد بأنّه سيدوم بعدها. إنّ تاريخه الطويل يوحي بوجود أشكال أخرى لطرح مسألة السلطة، كتلك التي يستعملها شيشرون مثلاً لوصف الجمهوريّة الرومانيّة، إذ يقول: " إذا خلت المدينة من التوازن والحقوق والوظائف والأعباء بحيث يكون للقضاة قدر كبير من النفوذ، وإذا افتقد مجلس الشيوخ قدراً من السلطة، ولم يكن للشعب القدر الكافي من الحريّة، فإنّه لا يمكن أن ينعم النظام بالاستقرار"[12]. إنّ الرّومان لم يعتادوا اللجوء إلى صورة الدولة

---

(10) مثل المنظّرين في القانون أوتو كان- فروند أو هوغو سينزايمر اللذين نفيا خلال الفترة النازيّة. انظر: C. Herrera, *Les juristes de gauche sous la république de Weimar* (Paris: Kimé, 2002).

(11) "ما إن تؤدّي حريّة التجمّع إلى تحالفات (أي إلى نقابات) أو تجمّعات في صراع بعضها مع بعض وتتواجه بفضل وسائل ضغط خصوصيّة، اجتماعيّة، كالإضراب أو العرقلة، فقد بلغنا عتبة السياسي ولم نعد نتعامل مع قانون أساسي في مجال الحريّة الفرديّة"، انظر: C. Schmitt, *Verfassungslehre* [1928], trad. fr. L. Deroche, *Théorie de la constitution* (Paris: PUF, 1993), p. 303.

(12) انظر: Cicéron, *De Republica,* I, 33, trad. fr. C. Appuhn, *De la république: Des lois* (Paris: Garnier-Flammarion, 1965), p. 68,

انظر أيضاً وصف السلطات الثلاث التي تمثل خصوصيّة الدستور الروماني بحسب بوليب. انظر: Polybe, *Histoire,* quarto (Paris: Gallimard, 2003), livre VI, chap. v, pp. 562 sq.

للتفكير في الشأن العام[13] ؛وطريقتهم في إقامة الدولة على ثلاثة أعمدة - النّفوذ والسلطة والحريّة - هي من دون شكّ الأقدر على توضيح ما عليه الأمور في الوقت الحاضر، الذي يتميّز بتراجع فكرة السيادة بشكل عام. كان هذا الأسلوب المغاير في إرساء الحكم قد استمر في إلهام مفكّري العصور الوسطى[14] إلى أن فرضت صورة الملك أو الشعب ذي السيادة وزال الفصل بين الحكم والسلطة.

وبدأ هذا الفصل يعود اليوم مع إسناد سلطات مستقلّة لهيمنة تقنية وعلميّة على الحكم. وهكذا لم يعد يُبحث عن مبرّر الحكم في هيئة ذات سيادة تتجاوز المجتمع، وإنّما في قواعد تسيير متأصّلة فيها. ومن ثمّ؛ فإنّ مسألة الحكم لم تعد تطرح عبر مفهوم الحكومة ذات السيادة، وإنّما استناداً إلى مفهوم القيادة الرشيدة. ويندرج هذا التطوّر في التوجهات التي رسمها منظّرو التحكّم الآلي، في فترة ما بعد الحرب العالميّة الثانية. ممن كانوا يجمعون بين مفهوم القيادة (اشتقّ مصطلح "التحكّم الآلي" من اللفظ الإغريقي (kubernetes)، ويعني قائد السفينة الذي يمسك بالدفّة) والانتظام (المتأصلة في كلّ نظام ذاتي الانضباط) في نظريّة الأنظمة الشاملة (الآليّة والبيولوجيّة

---

(13) انظر الملاحظات الدقيقة التي صاغها ي. توماس، في مقالته: Y. Thomas, "L'institution civile de la cité," *Le Débat*, vol. 74 (mars-avr. 1993), pp. 23 sq., الذي يلاحظ أنّ مختلف هيئات المدينة الرومانيّة ليست مهيّأة تراتبيّاً ولا موحّدة تحت هيئة عليا. انظر في المعنى ذاته: A. d'Ors, *Une introduction à l'étude du droit*, trad. et présenté par A. Sériaux (Aix-Marseille: PU Aix-Marseille, 1991), no. 82, pp. 113 sq.

(14) بما في ذلك تيار "ما قبل الإنسانويّة"، مثلما يبيّن ذلك تأثير شيشرون على تصوّر أومبروغيو لورينزيتي عن الحكم الصالح في لوحته الجدارية الشهيرة في قصر سيان العمومي (1340). انظر: Q. Skinner, *L'artiste en philosophe politique: Ambrogio Lorenzetti et le bon gouvernement* (Paris: Raisons d'agir, 2003).

والبشريّة) التي يفترض أن تقينا من التدهور الحتمي[15]. ومن وجهة نظر قانونيّة، نرصد هنا محاولة توليف لوجهي القاعدة اللذين يتعارضان في الغرب منذ ازدهار العلم الحديث. فمن ناحية، نجد القاعدة القانونيّة التي تستمدّ قوّتها من إيمان متقاسم في أمر يتعيّن فعله، وهي تروم تفعيله؛ ومن ناحية أخرى، هناك القاعدة الفنيّة التي تستمدّ قوّتها من المعرفة العلميّة بكائن، وهي تهدف إلى استعماله[16]. وبناء على طموح الغرب الحديث إلى استبدال حكم الناس بإدارة الأشياء، سعى جاهداً إلى تقريب هذين الوجهين المتعلّقين بالقاعدة: وذلك، من جانب، باختزال القانون إلى حالة خالية من المعنى والتي لا تتناول القيم البتّة وينبغي تقييمها، مثل القاعدة الفنية، قياساً بنجاعتها؛ ومن جانب آخر، بوضع التنظيم التقني العلمي "للمورد البشري" في صلب منظومة قيمه.

هكذا تزدهر على هذه الأسس طرق جديدة لتسيير الناس بالنصوص، وتقنيات قانونيّة جديدة تلزم كل واحد لا بالمشاركة النشيطة في ضبط قواعد المصلحة المشتركة وتطبيقها فحسب، وإنّما أيضاً بالمساهمة في مراجعتها المستمرّة وفق ما يترتّب عن هذا التطبيق من دروس. إنّ هذه التّطوّرات هي علامة على التحوّلات العميقة في علاقتنا بالسلطة. فعلينا أن نفترض لها، دوماً، مبرراً. غير أنّ هذا المبرّر لم يعد ينبثق عن صورة الحاكم؛ ومسألة الحكم، مثلما تفطّن إلى ذلك حدس فوكو[17]، تتجاوز نطاق القانون العام.

---

(15) انظر أعلاه الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(16) انظر تحليل هذه المسألة، في: Alain Supiot, *Critique du droit du travail,* Quadrige, 2ème éd. (Paris: PUF, 2002).

(17) انظر خاصّة: M. Foucault, *La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1976), pp. 189 sq, =

فزوال سيادة الدول لا يترجم بتطوّر الحريات وإنّما، على العكس، بتشيعها للسعي وراء أهداف مفروضة، خصوصاً وأنّها لا تعود لقرار أحد.

زوال السيـــادة

يمكن أن نرجع بداية المراجعة العميقة لفكرة السلطة الحاكمة ذاتها إلى تاريخ انتهاء "حرب الثلاثين سنة"، التي تمتدّ بين عامي 1914 و1945[18]. فقد بيّنت هذه الحرب إلى أيّ حدّ كان يمكن أن يؤدّي الهيجان القاتل للسلطات التي تفقد الصواب؛ كما أطلعت شعوب القارة الأوروبيّة على أمر مذهل: وهو أنّ الدول يمكن أن تموت. إنّ إعادة تأسيسها ما كانت، إذاً، لتنجز وكأنّ شيئاً لم يكن. ولكي يعترف بها، وجب على السلطة أن تبدي صفات أخرى من الشرعيّة، تختلف عن تأكيد سيادتها. إنّ هذا الطعن في السلطة لم يقتصر على الدّولة. ففي الشركة أو في الأسرة أو في الفضاء العمومي، تمّ معارضة رموز السلطة الحاكمة، ممّا هيّأ السبيل، وبكلّ تأكيد، ليس فقط إلى زوال علاقات السلطة، وإنّما إلى تحوّلها العميق، الذي ورد في صيغتين على المستوى القانوني.

فقد تجلّى هذا الأمر أوّلاً بتراجع السلطة التقديريّة لصالح السلطة الوظيفيّة. وتجسّد هذا التراجع بتطور الرقابة التي تمارس على

= وعن مختلف مظاهر إدراك القانون في أعمال فوكو، انظر: M. Alvres de Fonseca: *Michel Foucault e o direito* (Sao Paulo: Max Limonad, 2002), et "Michel Foucault et le droit," dans: A. Supiot, *Tisser le lien social* (Paris: MSH, 2004), pp. 163 sq.

(18) انظر في ما يتعلّق بوحدة الحربين العالميتين: G. Steiner, *In Blue-Beard's Castle: Some Notes Towards the Redefinition of Culture* [1971], trad. fr. *Dans Le château de Barbe-Bleue: Notes pour une redéfinition de la culture* (Paris: Gallimard, 2000), pp. 39 sq.

الذين يمسكون بالسلطة، وهي نوعان: رقابة قَبْلية تعزّزْ فيها مبدأ وجوبيّة التعليل، ورقابة بَعْديّة تدعّم فيها دور القاضي والخبراء. لقد ولّى زمن القائد القاضي الفرد في مصالح رعيته؛ وقد جاءت إصلاحات قانون العائلة لتلغي ما كان يسميّه القانون المدني السلطة الأبويّة وتعوّضها بمفهوم سلطة الوالدين المكلّفة برعاية مصلحة الطفل. وتطوّرت رقابة القاضي على السلطات العموميّة (الإداريّة، والجزائيّة، والدستوريّة، أو السلطة المنبثقة عن الاتحاد الأوروبي)، وكذلك على مجال وجوبيّة التعليل (وهو ما يسمّيه بعضهم مجال الشفافيّة) التي ترهقهم. وكذلك الشأن داخل المؤسّسة، حيث لم يعد رب العمل هو الحاكم الفرد، بل صار خاضعاً لرقابة أصحاب القرار الاقتصاديّة (الشركات المهيمنة، المساهمين) ولرقابة ممثلي الأجراء الاجتماعيّة وللقضاة.

ورافق هذه التحوّلات ثانياً، تراجع مركزية السلطة لفائدة توزيع السلطات؛ فتوحّد مبدأ المساواة القديم مع مبدأ الفرعيّة الحديث، وذلك لمراجعة كلّ أشكال التنظيم الهرمي للسلطة. وفي مجال قانون العائلة، أدّت دينامكية المساواة بين الرجال والنساء إلى تقاسم السلطة الأبويّة؛ في حين كان التخفيض في سنّ الرشد وبروز "حقوق الطفل" ينزعان إلى الحدّ من نطاق هذه السلطة. وفي مجال القانون العام، تراجعت فكرة الفصل الأفقي بين السلطات (التنفيذيّة والتشريعيّة والقضائيّة) أمام التوزيع العمودي، مع ظهور نزعي الاتحادية والإقليميّة. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ التنظيم المدمج والهرمي، الذي كان وراء رواج الأنموذج التيلوري والفوردي، صار محلّ مراجعة لفائدة أنموذج شبكي أخذ يفرض نفسه، شيئاً فشيئاً، داخل المؤسّسة وكذلك على علاقاتها بشركائها الاقتصاديين.

بالطبع، ينبغي أن تُقلَب مرآة القانون لنحصل على فكرة

صحيحة عمّا حدث من تحوّلات حقيقيّة. وما من تحوّل أثير هنا إلاّ وله خلافةٌ أو بالأحرى عكسه. فسنّ الرشد لدى الشباب حصل تسبيقه؛ ولكنّ رشدهم الاقتصادي تراجع مع البطالة أو تمديد مدّة الدراسة التي تطيل فترة تبعيتهم المادّية تجاه أهلهم (ومن ثمّ المطالبة بنظام اجتماعي للطالب قد يضمن هذا المسار التحرّري). وتراجعت سلطة الدول، إلا أنّ ذلك عادةً ما يتمّ في صالح المال أو القضاة أو الخبراء أو وسائل الإعلام. وانحسر أنموذج المؤسّسة الفوردي داخل المؤسّسات، ولكن ليترك مكانه لنمط "التسيير التشاركي" الذي ينقل ملكيّة الأفكار وليس فقط ملكيّة الأجسام. وخوّلت ديناميكية المنافسة الحرّة سلطةً لشبه قضاء اقتصادي (لجنة أوروبيّة، لجنة عمليات البورصة، البنك الأوروبي، وسلطات تنظيميّة أخرى) على حساب سلطة الدول الاقتصاديّة أو الشركات الاحتكاريّة؛ غير أنّها منحت أيضاً الأسواق الماليّة سلطة لا سابق لها. ويتجلّى، في الآن ذاته، تعميم الأنموذج الشبكي في تنظيم المؤسسات[19] عبر إعادة توزيع أماكن السلطة والتحوّل العميق في أشكال ممارستها.

هكذا ترافق خللُ القيود التنظيمية مع تطوّر في حجم القواعد الفنيّة ذات النزعة الكونيّة. لقد حل توحيد المقاييس التقنية، وخصوصاً لجوء الوكالات الخاصّة[20] إلى قواعد الجودة وإلى إجراءات التثبيت الإشهادي، الذي يتم عن طريق وكالات خاصة، القانونيّة كأسلوب لمراقبة الإنتاج. وبعيداً عن كل دلالة إلى عودة الأيديولوجيّا القانونيّة الليبرالية السائدة في القرن التاسع عشر، تخلق هذه التطورات مفاهيم جديدة وتقنيات قانونيّة حديثة تهدف إلى

---

(19) انظر: M. Castells, *La société en réseaux* (Paris: Fayard, 1998).

(20) انظر: F. Mayer, *Certifier la qualité?* (Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 1998).

تجاوز التعارض بين التّبعيّة والاستقلاليّة. فبدلاً من أن تخضع العلاقات بين الناس للقواعد المفروضة من الخارج أو أن يسلّم، على العكس، زمام الأمور إلى مقتضيات ميزان القوى بين المتعاقدين، يبذل الجهد لاشراكهم في تحديد نظام، وقد أصبح في الآن ذاته مشروعاً وشفافاً وفعّالاً. وبحرص القانون دوماً على الوفاء لبعده التقني، يبدي مرّة أخرى، قدرته على المساهمة في اختراع أشكال جديدة للسلطة وعلى خدمة مثل جديدة. ومع زوال الثقة في الدولة ذات السيادة، يبدو أنّ بعض المفاهيم - مثل الإمبراطوريّة والقانون المشترك والسلطة - التي ظلّت لعهد طويل مخبّأةً في تربة تاريخ القانون، أخذت في الانتعاش، في حين أنّ بعضها الآخر- مثل القانون والعقد والديمقراطيّة - فقد ملامحه المميّزة. إنّ التحولات المعاصرة التي تعيشها الدولة تبرز من جديد التمييز القديم بين الحكم والسلطة وتُفقد المشرّعَ سيادتَه.

تحوّلات الدولة

ليست الدولة شكلاً مؤسسياً لا زمنياً وكونياً، إنّها ابتكار يعود إلى الغرب القروسطي. فجذور فكرة الدولة الخالدة توجد في النظام الصوفي مع نظريّة سلطتي الملك التي أرّخ لها إيرنيست كانتوروفيتش (E. Kantorowicz)، فابتداء من عهد الإصلاح البروتستانتي، أرسي في فرنسا نظام حكم ذي سيادة، حكم زمني خالص، لا يدين بشيء لسلطة البابا؛ وبدأ بذلك يتحرّر من المرجعيّة المسيحيّة. وسيتواصل هذا المسار التحرّري مع حركة التنوير وثورة 1789 اللتين ستفصلان الدولة عن كل مرجعيّة دينيّة. غير أنّ هذا المسار لم يكفّ عن مضاعفة قوّة الدولة، التي بتخلّصها من كل خصم في الحيّز المؤسّسي أصبحت الكائن الوحيد الخالد والمقتدر والقادر على أن يسمو بالمصالح الذاتيّة (وهو ما يسمّيه رجال القانون الألمان

(Herrschaft) ويطلق عليه الفرنسيون تسمية "السلطة العامّة").

وفي القرن التاسع عشر، شهدت هذه السلطة العامّة طعناً في شرعيتها من قبل الثورة الصناعيّة والصراعات السياسيّة والنقابيّة التي نتجت عنها. فمنذ أن نشأ اقتصاد السوق هدّم أشكال التضامن المحلّي القديمة التي كانت تقوم عليها المجتمعات ما قبل الصناعيّة. هذا التفكيك الذي ظهر في أوروبا أثّر في ما بعد، وبدرجات مختلفة، على قدر غربنة العالم، في جميع الدول الأخرى. وقد برز هذا الإرباك الحاصل في روابط القرابة الاجتماعيّة (العائليّة والجغرافيّة والمهنيّة) مع فجر القرن التاسع عشر كشرط لتحقّق الحداثة. لقد استهل التّأمّل في شرعيّة الدولة، التي كان دورها ووجودها ذاته في تلك الفترة قد طرحا للنقاش.

وكانت أوّل إجابة عن هذه الأزمة تلك التي صاغتها الأيديولوجيات الشمولية التي تصوّرت الدولة مجرّد أداة في يد حزب وحيد يتصرّف طبقاً لقوانين علميّة مزعومة تتعلّق بالحياة في المجتمع (قوانين العرق، قوانين التاريخ...)[21]. وهكذا، فالمشروعيّة التي جحدتها الدولة نُقلت، عندئذٍ، إلى رموز أخرى يفترض أنّها تمثّل مسيرة المجتمعات، كالجنس البشري والطبقة الاجتماعية... إلخ. وقد أدّى انتحار الدولة هذا إلى ما عرف في التاريخ بالغولاق والمحرقة (اليهودية)، اللذين يبدو أنّ كثيراً من رجال القانون نسوا اليوم ما فيهما من عبرة قاتمة: فعندما تفقد السلطة المنطق المؤسساتي تغرق في جنون قاتل؛ وما من شيء يميّز بعد ذلك الحكومة عن عصابة لصوص وقتلة. إنّ الإغواء المعاصر بجعل الدول أدواتٍ طيّعةً في خدمة قوانين الاقتصاد يضعنا فوق منحدر مماثل.

(21) انظر أعلاه الفصل الثاني من هذا الكتاب.

ونظراً إلى أنّها تعتقد فعلا بأنّها تجسّد قوى السوق غير الشخصية وتزعم أنّها تخضع لها القانون الوضعي، فإنّ المرجعيّة الاقتصاديّة تحمل في طيّاتها كلّ بذور التصوّر الشمولي الذي يختزل القانون إلى أداة صالحة فقط لتنفيذ التشريعات الخارقة التي يُفترض فيها أن تلزم الجميع[22].

وتوجد إجابةٌ ثانيةٌ تمثل، على العكس، في إرجاع شرعيّة الدولة، وذلك بتكليفها بمسؤوليات جديدة وبإفساح المجال للمبادرة الجماعيّة في تحسّس طريقها دوماً نحو العدالة. فبدلاً من أن تكون الدولة مكلّفة فقط بحكم النّاس، بما أنّها تجسّد القوة التي تسيّرهم، فإنّها تحوّلت إلى خادم يعمل من أجل رفاهيّتهم. فما سمّي بالإنجليزية (Welfare State) وبالألمانيّة «sozialstaat» أو "دولة الرعاية الإلهية"، منح الناس حقوقاً وحريات جديدة أضافت إلى فكرة المواطنة السياسيّة مفهوم المواطنة الاجتماعيّة. وقد انبثقت الحقوق الاجتماعيّة عن تنظيم الخدمات العامة، جاعلة بذلك بعض المنافع الأساسيّة في متناول الجميع (الصّحة، التربية... إلخ)، وكذلك عن نظام أساسي حمائي لفائدة الأجراء (قانون الشغل وقانون الضمان الاجتماعي) وضعته الدّولة أو تمّ ذلك تحت رعايتها[23]. ولكن، يعتبر الاعتراف بالحريات الجماعيّة على وجه الخصوص، السمة المميّزة لدولة الرعاية والأمر الذي سمح للدولة بأن تستعيد شرعيتها. وقد كانت قوتها الكبرى قائمةً على رفضها فرض رؤية قَبْلية

---

(22) انظر: H. Arendt, *Le système totalitaire*: *Les origines du totalitarisme* (Paris: Seuil, 1972), pp. 205 sq.

(23) التطوّر التاريخي الخاص بهذا النّظام الأساسي، انظر: R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*: *Une chronique du salariat* (Paris: Fayard, 1995).

على الناس في ما يتعلّق بسعادتهم؛ بل كانت تستند، عكس ذلك، إلى العمل والصراعات الجماعيّة لتحويل الطاقة إلى قواعد جديدة. إنّ تفوّق دولة الرعاية على الدول الشمولية لم يكمن فعلاً في منح الحماية الاجتماعيّة (وغالباً ما كانت أقلّ طموحاً وأكثر هشاشةً ممّا كانت توفّره الدول الفاشية أو الشيوعيّة)، وإنّما في ضمان الحقوق في العمل الجماعي التي كانت تخوّل المحكومين أن يعارضوا الحاكمين بتصوّرهم لمفهوم النّظام العادل.

لقد أصبحت النقابات والإضراب والمفاوضات الجماعيّة خيوط دوّامة مؤسساتيّة تحوّل علاقات القوى إلى علاقات قائمة على القانون. إنّ هذه الحقوق في العمل الجماعي هي التي سمحت، من خلال أشكال وطنيّة متنوّعة، بازدهار تأويليّة اجتماعيّة للقانون المدني التي من دونها ما كان لا قانون الشغل ولا الضمان الاجتماعي ليريا النّور. وإن ابتكار دولة الرعاية سمح بالتحكّم في تياري التذويت والترابط المعتمدين في المجتمعات الصناعيّة[24]. ولكن في الوقت ذاته الذي كان يمكّن من التحكّم فيهما، كان أيضاً يسرّعه. فإدراج الرّجال والنساء في شبكات تضامن واسعة، كالضمان الاجتماعي أو التعليم العمومي، حرّرهم من أنماط التضامن المحلّي، بأن جعلهم أكثر ترابطاً على الصعيد الوطني. هكذا استعادت الدولة شرعيتها عبر الظّهور في وجه السلطان الحليم، والمتسامح مع الاحتجاج الذي بإمكانه أن يستجيب لكلّ الانتظارات وأن يقوّم كلّ اعوجاج.

إنّ فتح الحدود الذي يستجيب اليوم لسلسلة من العوامل

(24) انظر في خصوص هذا التوتّر الجوهري في المجتمعات الصناعيّة: E. Durkheim, *De la division du travail social*, 10e éd. préface de la première édition [1893] (Paris: PUF, 1978), p. XLIII.

المعروفة جداً (اقتصاديّة وسياسيّة وتقنية) يزعزع هذه الأطر الوطنيّة المنظّمة للحياة في المجتمع. صارت أنماط التضامن الوطني وبدورها محلّ مراجعة بسبب ما نسمّيه العولمة، من جانب، وبسبب إعادة تحديد الفضاءين المحلّي والإقليمي، من جانب آخر. والعولمة وتحديد المجال المحلّي هما وجها الاستراتيجيات الاقتصاديّة العالميّة المتلازمان اللذان يقومان على تثمين الامتيازات التنافسيّة المحليّة. وهكذا يضيق الخناق على الدولة. وأمّا على الصعيد الدولي، فإنّ العولمة تؤدّي إلى بروز نظام قانوني يفرض فيه على الدّول قانون المنافسة الدولي، الذي يفترض أنّه يجسّد مصلحة مختلف الأمم المشتركة. وقد لا تعبّر تلك الدّول إلاّ على أصناف من التضامن المحلّي المقبولة فقط في حدود امتناعها عن عرقلة حركة تداول السلع ورؤوس الأموال. وهكذا يحصل الرجوع إلى ثنائيّة الكوكبي والمحلّي القديمة، المميّزة لفكر إمبريالي ينزع إلى القطيعة مع الدّول القوميّة. من هذا المنظور الليبرالي الجديد، يقوم قانون المنافسة مقام قانون دستوري على الصعيد الدولي، وتزاحم مؤسّسات التجارة العالميّة الدول في دور الغير الكفيل بالمبادلات. ولكنّ المصيبة تكمن في أنّ قانون المنافسة عاجز عن تأسيس نظام قانوني، لأنّه لا يعرف إلاّ نقل المنتجات ويجهل مصير الناس والطبيعة اللذين من دونهما يتعذّر كلّ إنتاج. وهكذا يفرز النّظام الاقتصادي العالمي مشاكل اجتماعيّة وبيئيّة خطيرة ترهق في آخر المطاف كاهل الدول التي تقلّص أيضاً، قدرتها على التصرّف. وأمّا على الصعيد الداخلي، فينبغي على الدّول أن تواجه مطلب الأمن والتضامن واللامركزيّة الذي يزداد حسب آثار العولمة المربكة. وغالباً ما تجاوبت الدّول مع الأمر بالتفاوض أو التشاور مع ممثّلي المصالح القطاعيّة. وخلال هذه الممارسات، التي وصفت بـ "النقابيّة الجديدة"، لم يعد تحديد المصلحة العامّة حكراً على

الدولة، بل أصبح نتاج موازين القوى بين مصالح الأفراد. لم تعد الدّولة، إذاً، طرفا ثالثاً، وإنّما هي شريك في "الحوار الاجتماعي"[25].

هكذا، تلتحم في الواقع النقابيّة الجديدة والليبراليّة الحديثة لتجعلا من الدولة مجرّد أداة خاضعة لقوى تتجاوزها، سواء أكانت قوى الأسواق الماليّة على الصعيد الدولي، أو قوى المصالح القطاعيّة على الصعيد الداخلي. إنّ الدول التي تظلّ ذواتٍ قانونيّة بامتياز على الساحة في الدّولية، تفقد بذلك جزءاً من جوهرها؛ بل أكبر جزء إذا تعلّق الأمر بالأضعف منها والأكثر فقراً فيها والتي ضيّقت عليها، من ناحية، برامج التعديل الهيكلي المفروضة من قبل المؤسّسات الماليّة الدوليّة[26]، ومن ناحية أخرى، الاقتصاد غير الرّسمي الذي يضمن بقاء عدد كبير من رعاياها؛ اضطرت هذه الدّول كلّها تقريباً إلى لعب أدوار الممثلين الصامتين في أحسن الأحوال والفاسدين في أسوأ الظروف، تجاه الاقتصاد والمجتمع الحقيقي. وإنّ تحويل الدولة إلى أداة أو انسحابها لا يمكن إلاّ أن يجرّ عواقب وخيمة تنعكس على مسيرة المجتمعات. وتفترض "قوانين الاقتصاد" وجود عالم يأمن فيه كلّ فرد على هويّته، غير أنّ أسطورة الغرب القائلة بالمجتمع الذي ينحصر في عدد من الأفراد العقلانيين الذين يعلون مصلحتهم إلى الحدّ الأقصى تتجاهل معطيات الأنثروبولوجيا الأساسيّة. فالعقل

---

(25) انظر: P. Schmitter et G. Lehmbuch, eds., *Trends Toward Corporatist Intermediation* (London: Sage, 1979); J. Goetschy, "Néocorporatisme et relations professionnelles dans divers pays européens," *Revue française des affaires sociales*, (fév. 1983), pp. 65-79, et Vardaro, *Diritto del lavoro e corporativismi in Europa: ieri e oggi* (Milan: Franco Angeli, 1988).

(26) انظر الشهادة المفيدة التي قدّمها الاقتصادي مدير البنك العالمي والحاصل على جائزة نوبل في الاقتصاد: J. Stiglitz, *La grande désillusion* (Paris: Fayard, 2002).

البشري ليس معطى فورياً من معطيات الوعي. إنّه نتاج المؤسسات التي تسمح لكلّ إنسان بأن يمنح وجودها معنىً وتعترف له بمكانة في المجتمع وتخوّله التعبير داخله عن موهبته الخاصّة. ونظراً إلى أنّ هذه الهويّة لم تعد تكفلها الدولة، فإنّ الناس يسعون إلى تأسيسها على شيء آخر: قد يكون مرجعيّة دينيّة أو عرقية أو جهويّة أو قبليّة أو طائفيّة. . . إلخ[27]. وتنتج عن كلّ ذلك مطالب هوياتية جديدة تسرّع في زعزعة الدول وتفتح الباب لصراعات المرجعيات الدمويّة التي تقدّم لنا في شأنها الأحداثُ الوطنيّة والدوليّة أمثلةً عدّة. إنّ هذه الأشكال الانطوائية حول الهويّة وما تفرزه من عنف تهدّم الثقة وتشجّع الوصائية، وتهدّد بذلك العولمة الاقتصاديّة التي تنبثق عنها.

الفصل بين الحكم والسلطة

إنّ للفصل بين الحكم والسلطة تاريخاً طويلاً في الغرب. ففي القانون الروماني، تعني كلمة (potestas) ملكة الفعل؛ وتدل كلمة (auctoritas) على تأسيس فعل شخص آخر[28]. وبعد مجيء المسيحيّة أذكى هذا الفصل الجدل في الصلاحيات الخاصّة لكلّ من

---

(27) انظر بخصوص وضع الولايات المتّحدة الأميركيّة: M. Piore, *Beyond Individualism* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1995).

(28) انظر: P. Noailles: *Du droit sacré au droit civil* (Paris: Sirey, 1949), p. 250, et *Fas et Jus: Etudes de droit romain* (Paris: Les Belles Lettres, 1948), p. 223 sq., spéc. p. 274,

(A. Magdelain, *Ius imperium auctoritas: Etudes de droit romain* (Rome: Ecole Française de Rome, 1990), spéc. pp. 385 sq.,

الذي يرى أنّ مختلف استعمالات مفهوم (السلطة) (*auctoritas*) تشترك في إضفاء قيمة قانونيّة على عمليّة لا تكتفي بذاتها. عن أصل المفهوم، انظر: E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris: Minuit, 1969), t. II, pp. 148-151,

الذي يبيّن أنّ مصطلح auctoritas المشتقّ من augeo (نمّى، زاد) يحمل فكرة الموهبة المخصّصة لبعض الناس في إبراز شيء وفي صنع الوجود.

البابا والإمبراطور[29]. وانتهى هذا الجدل على نحو معيّن بعلمنة الدولة التي جمعت في قبضتها بين الحكم والسلطة، وذلك، والحق يقال، مقابل الفصل داخلها بين السلطات التشريعيّة والتنفيذيّة والقضائيّة. وعندئذٍ، فإنّ الفصل بين الحكم والسلطة انزاح ليترك مكانه لضروب أخرى من التعارض. بين الدولة والأمة، والدولة والمجتمع المدني، والدولة والسّوق - أذكت الجدل المؤسساتي. ولكنّه يطفو اليوم من جديد مع مفهوم "الانتظام" الذي يؤدّي إلى تمييز وظائف "المشغِّل" (الذي يمتلك سلطة الفعل) عن وظائف "المنظّم" (الذي يتحكّم في هذه السلطة). ويقوم هذا التمييز على فكرة بسيطة مفادها أنّ دولة الرعاية ورثت وظيفة منظِّمة الأسواق الكبيرة. ولكنّها أيضاً عامل اقتصادي قادر على أن يخرق بلا عقاب قوانين السوق أو أن يوظّفها لصالحه (علاوة على حريات أخرى كحريّة الإعلام)؛ وحيث يوجد خطر الخلط بين هاتين الوظيفتين، ينبغي حرمان الدولة من إحداهما (بل منهما معاً في الحالات الأكثر راديكاليّة في هذا الطرح). عندها تعهد مهمّة تحقيق الانتظام إلى سلطة تؤسّس خاصّةً للغرض.

وهكذا تزامن فتح الأسواق مع ازدهار سلطات انتظام لا تخضع لسلطة الدول[30]. وعلى الصعيد الداخلي، ازدهرت هذه السلطات مع

---

(29) انظر في هذا الشأن الرسالة الشهيرة التي أرسلها عام 494 إلى إمبراطور الشرق البابا جيلاس الذي يميّز بين السلطة البابويّة المقدّسة (auctoritas sacralis pontificum) والسلطة الملكيّة (regalis potestas). انظر النصّ الكامل G. Dragon, *Empereur et prêtre* (Paris: Gallimard, 1996), pp. 310 sq.

(30) قائمة المراجع وافرة. لدراسة القانون المقارن، انظر: N. Lomgobardi, "Autorités administratives indépendantes et position institutionnelle de l'administration publique," *Revue française de droit administratif* (1995), p. 171 et p. 383.

خصخصة (أو الانفتاح على المنافسة) المؤسسات والخدمات العموميّة وتحرير حركة رؤوس الأموال. وأغلب هذه السلطات متخصّصة ومكلّفة بمنتج أو خدمة معيّنة (الكهرباء، الاتصالات، التلفزة، البورصة، الأدوية. . . إلخ)[31]. كما أنشئت أيضاً مؤسّسات مماثلة لتساهم في انتظام بعض الخدمات العموميّة (الصحّة، الاستشفاء) أو لحماية بعض الحريات (المعلوماتيّة، الإعلام) أو لتوضيح القرار العمومي، وذلك في ما يتعلّق بمشاكل المجتمع الكبرى (لجان الأخلاق)[32]. وعلى الصعيد الدولي، يوجد أيضاً عدد من السلطات المختصّة في انتظام خدمة معيّنة (كالنقل الجوّي مثلاً)، ولكنّ الأمر الأكثر بروزاً في هذا المستوى هو إنشاء سلطات مستقلّة أيضاً مكلّفة بمهمّة عامّة تتمثّل في انتظام الأسواق. وفي هذا الصدد، تعتبر تجربة الاتحاد الأوروبي، بكلّ تأكيد، الأقدم والأعمق أيضاً. ويندرج إنشاء المنظّمة العالميّة للتجارة، وعلى مستوى أوسع، ولكن بصلاحيات أكثر تقييداً، في هذا الصدد نفسه.

= بالنسبة إلى فرنسا، انظر: Le rapport public 2001 du Conseil d'état, *Les autorités administratives indépendantes* (Paris: La Documentation française, 2001), pp. 253-452; C. -A. Colliard et G. Timsit, *Les autorités administratives indépendantes* (Paris: PUF, 1988); J.-L. Autin, "Du juge administratif anx antorités administratives indépendantes, un autre mode de régulation," *Revue de droit public* (1988), pp. 1213 sq, et M. Jodeau-Grymberg, C. Bonnat et B. Pêcheur, "Les autorités administrative indépendantes," *Cahiers de la fonction publique et de l'administration*, vol. 190 (mai 2000), pp. 3-14.

(31) انظر: M.-A. Frison-Roche, *Les régulations économiques: Légitimité et efficacité* (Paris: Presses de Sciences po et Dalloz, 2004).

(32) يحتل بذلك مجلس التحليل الاقتصادي أو لجنة الأخلاقيات الوطنيّة (ويمكن أن نعدّد الأمثلة. . .) المرتبة الممنوحة قديماً لمستشاري الملك من الكنيسة، فمثلاً في إنجلترا كانت تسند إلى المستشار المكلّف بالإنصاف. وكان هؤلاء المستشارون يساعدون الملك على الملاءمة بين القانونين المدني والإلهي ومنحه بذلك شرعيّة كاملة.

إنّ مشمولات سلطات التعديل متنوّعة أيضاً تنوّع المواضيع التي تتناولها، ولكنّها تمتلك خاصيتين مشتركتين : فمن ناحية، تمتلك شرعيّة هي، في الآن ذاته، من النوع التكنوقراطي (مؤسّسة على الخبرة وليس على التمثيل الجماعي) والديني (كذلك الشأن بالنسبة إلى اللجان الأخلاقيّة)؛ إذ ينبغي عليها أن تلهم القانون ويفترض ألاّ تكون تابعة لا للدول ولا للمشغّلين الخواصّ. وغالباً ما عورضت هذه الاستقلاليّة؛ فظلّ الدّول كان دوماً حاضراً (لا سيما في إجراءات التعيين)، وجماعات الضغط الخاصّة لم تكن أبداً بعيدة. ومن ناحية أخرى، دائماً تتجاوز مهمّة السلطات المعاينة التقنية البسيطة، وهو ما يفرض عليها إصدار أحكام قيميّة وحسم حالات التنازع بواسطة قضاء علمي أو تقني أو اقتصادي. لهذين السببين، كانت النزعة تتّجه نحو إخضاع سير هذه السلطات لاحترام مبادئ الإجراءات، مثلما تنصّ عليه الاتفاقيّة الأوروبيّة لحقوق الإنسان والحريات الأساسيّة[33]. وبعبارة أخرى، كانت هذه السلطات تلزم بالتقيّد بما يمليه صميم التقنية القانونيّة.

إنّ رجوع هذه "السلطات" يذكّر بتلك القضيّة الكبرى التي أوجدت في فرنسا في أواخر الثلاثينيات مفهوم القانون الاجتماعي ذاته. فرجال القانون الذين تأملوا في هذا القانون كانوا قد أدركوا أن

(33) انـظـر : Cass. Com., 18 juin 1996 (Conso), *Bull.civ.* no. 179; Ass. plén, 5 fév. 1999 (Oury), *Bull. civ.*, no. 1; la position du Conseil d'état est très en retrait: Conseil d'état, Ass., 3 déc. 1999 (Didier); J. Ribs et R. Schwartz, "L'actualité des sanctions administrative infligées par les autorités administrative indépendantes," *Gaz. Pal.* (28 juillet 2000), pp. 3-11; J.-F. Brisson, "Les pouvoirs de sanction des autorités de régulation et l'aricle 6 § 1 de la convention européenne des droits de l'Homme," *L'actualité juridique du droit administrative* (dorénavant *AJDA*) (1999), pp. 847-859.

النّزاع الاجتماعي ليس من اختصاص الأساليب القضائيّة المعهودة، المتمثّلة في إرجاع الخلاف إلى قاعدة محدّدة مسبقاً (سواء كانت هذه القاعدة مضمّنة في قانون أو في سابقة قضائيّة). فموضوع النّزاع الاجتماعي يتعلّق في أغلب الأحيان، فعلاً، بتبنّي قاعدة جديدة. لذا، كان رجال القانون قد عقدوا أملاً كبيراً في إنشاء قضاء اجتماعي يتمتّع بصلاحيات اجتماعيّة واقتصاديّة وقادر، من خلال التحكيم في هذا الصّنف من النزاعات، على إنشاء قانون اجتماعي يقاس حقيقة على تطوّر عالم الشغل وليس على ميزان القوى الاقتصاديّة أو السياسيّة[34]. ومن المفارقات أنّ هذه الفكرة آخذة في الازدهار اليوم لا في المجال الاجتماعي وإنّما في الميدان الاقتصادي. ومن هنا نشأ خلل بين فضاء اقتصادي، مقرّ السلطات، وفضاء اجتماعي مجرّد من السلطات جعل التعارض بين ما هو اقتصادي وما هو اجتماعي يفرز كلّ آثاره الفاسدة. فالسلطات المكلفة بالأسواق تعتبر فعلاً أنّها ليست مطالبة بأن تأخذ في الحسبان البعد الاجتماعي للمشاكل التي تعالجها. وهذا لا يعني انعدام ذلك البعد، وإنّما يدلّ على أنّه ما من هيئة مخوّلة أن تسمح للدّول بأن تتعلّل باعتبارات اجتماعيّة للحدّ من لعبة قانون المنافسة. إنّ ذلك يؤدّي إلى اتخاذ قرارات تزيل بجرّة قلم الظروفَ الماديّة التي تعيشها مجتمعات بأسرها، لاسيما منها الأكثر فقراً[35].

(34) انظر: P. Laroque, "Contentieux social et juridiction sociale," *Droit social* (1954), pp. 271-280.

(35) إنّ تعريف الشوكولاته الذي تبنته المجموعة الأوروبية (التوجيه الأوروبي 36/ 2000 بتاريخ 23 حزيران/ يونيو 2000 المرخِّص للصانعين باستبدال الكاكاو بمواد دهنيّة نباتيّة) هو مثال جيّد يعبّر عن هذا النوع من القرارات المنبثقة عن الجشع الجامح أكثر ممّا هي صادرة عن ممارسة السلطة. (يثري صانعو الشمال على حساب مستهلكي الشمال وفلاّحي الجنوب منتجي الكاكاو).

تجزئة السلطة التشريعيّة

"القانون هو التعبير عن الإرادة العامّة. ولكلّ المواطنين الحق في المساهمة شخصياً أو عن طريق ممثّليهم في صياغته"[36]. في المؤسسات الديمقراطيّة النابعة من فلسفة عصر الأنوار السياسيّة، للشعب ذي السيادة سلطة ضبط قوانينه بنفسه. وما عدا الاستعمال المباشر (فرضية الاستفتاء)، فإنّ هذه السلطة يجب أن تمارس عبر مجلس ممثليه المنتخبين[37].

لأنّ القانون يصاغ كتعبير عن إرادة الشعب، فقد وقع تفضيل الانتخابات في الديمقراطيات الحديثة على إجراء القرعة التي كانت، مع ذلك، قاعدة الديمقراطية في أثينا[38]. وإنّ المقاربة الكمية التي تقوم عليها فكرة الأغلبية، والتي كانت قد بدأت في الظهور داخل تقنيات التصويت في العصور الوسطى[39]، كانت لها الغلبة مع الثورة

---

(36) إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر عام 1789، المادة 6.

(37) انظر المادة 20 الفقرة الثالثة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام 1948: "إنّ إرادة الشعب هي مصدر السلطات العامة، ويجب أن يُعبّر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دوريّة تجري على أساس الاقتراع السّري العام والمتساوي بين الجميع أو حسب أيّ إجراء مماثل يضمن حريّة التصويت".

(38) انظر: B. Manin, *Principes du gouvenmement représentatif* (Paris: Flammarion, 1996), pp. 20 sq.

(39) عن أصول التمثيل الانتقائي الذي يرجع إلى القرون الوسطى، انظر: L. Moulin: "Les origines religieuses des techniques électorales et délibératives modernes," *Revue internationale de l'histoire politique et constitutionnelle*, (avril-juin 1953), pp. 143-148, et «*Sanior et maior pars:* Etudes sur l'évolution des techniques électorales et délibératives dans les ordres religieux du VI^e au VIII^e siècle," *Revue historique de droit français et étranger*; G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïc à la fin du moyen âge* (Louvain: Nauwelaerts, 1956); M. Clark, *Medieval Representation and Consent* (New York: Longmans, Green, 1964); A. Monahan, *Consent, Coercion and Limit*: *The Medieval Origins of Parliamentary* =

الفرنسيّة، فأزالت بذلك كلّ توجّه للتمثيل النوعي للفروق بين المقاطعات أو المهن أو حالات الأشخاص[40]. وحسب عبارة توكفيل (Tocqueville): "إنّ مفهوم الحكومة صار بسيطاً: فالعدد وحده هو الذي يضع القانون والحق. كلّ السياسة تختزل في مسألة حسابيّة"[41]. فالبرلمان المنتخب عبر الاقتراع العام المباشر أصبح، في كلّ الديمقراطيات، مقرّ السلطة التشريعيّة الطبيعي. وتجسّد هذا التمثيلَ الوطني الإرادةُ العامة، ولا يمكن أن يتمثّل في مجلس ممثّلي الهيئات أو المصالح الخاصّة. فما من "فرع من الشعب" وما من هيئة وسيطة يمكن أن يفرضا قانونهما على المجموعة[42]، لأنّ "مبدأ كلّ سيادة يكمن أساساً في الأمة: فلا هيئة ولا فرداً يمكنهما أن يمارسا سلطةً لا تنبع منها صراحةً"[43].

وفي ما يتعلّق بفرنسا، نميل إلى إرجاع بداية حركة انحسار السلطة التشريعيّة لممثلي الشعب ذي السّيادة إلى عام 1958 وإلى دستور الجمهوريّة الخامسة. فمع السيطرة الممنوحة للحكومة على

Democracy (Kingston, Canada: McGill-Queen's University Press, 1987), Y. = Congar, *Droit ancien et structures ecclésiales* (Londres: [s. n.], 1982), pp. 210-259, et G. Post, *Studies in Medieval Legal Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1964), pp. 123-238.

(40) انظر: P. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen: Histoire du suffrage universel en France* (Paris: Gallimard, 1992).

(41) انظر: A. de Tocqueville, "*Considérations sur la révolution*, I, 5," dans: *Oeuvres*, bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 2004), t. 3, p. 492.

(42) انظر المادة الثالثة من دستور 1958: "تعود السيادة الوطنيّة إلى الشعب الذي يمارسها بواسطة ممثليه وعن طريق الاستفتاء. لا يمكن أيّ فئة من الشعب ولا أيّ فرد أن يستأثر بممارستها".

(43) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن الصادر عام 1789 المادة الثالثة.

ضبط جدول أعمال البرلمان[44]، بترت السلطة التشريعيّة تماماً، تقريباً، من مبادرة سنّ القوانين. فقد فقدت سلطتها المطلقة مع إنشاء مجال مخصّص للسلطة الترتيبيّة[45] الموضوعة في عهدة هيئة جديدة ـ المجلس الدستوري. الذي سيصلح لاحقاً كأنموذج لتشكيل السلطات التنظيميّة الأولى. وفي عام 1958، كان تراجع المشرّع لفائدة السلطة التنفيذيّة أي، عملياً، لصالح أكبر هيئات الدّولة التي ستستحوذ قريباً على أرفع الوظائف السياسيّة والاقتصاديّة والإداريّة. وانطلاقاً من هذه الحقبة، بدأت تظهر في الأصل، داخل مؤسساتنا أسلاك وسيطة ستُنعت قريباً "بأشراف الدّولة"[46]. وبعد عقد فقط، وخلال انتفاضات ما بعد عام 1968 والمناقشات المتعلّقة "بالتصرّف الذاتي" و"المشاركة" و"المجتمع الجديد"، بدأ يظهر في المشهد التشريعي نوع آخر من الهيئات الوسيطة- المنظمات النقابيّة ومنظمات أرباب العمل – مع تنفيذ سياسة تعاقديّة تهدف إلى إشراكهم في تسيير الشؤون العامّة. ولا تقتصر هذه النزعة على الشؤون الاجتماعيّة[47]. فهي تبرز أيضاً، بتحفّظ أكبر ولكن بثبات أكثر، في مجالات متنوّعة كالتربية الوطنيّة والصحّة والزراعة، حيث تمارس السلطة السياسيّة تحت إشراف النقابات المهنيّة الفعلي. غير أنّ علاقات العمل تظلّ المادة الأيسر في الإبراز، لأنّ تلك النزعة وجدت في هذا المجال ركيزةً قانونيّةً قويّةً متمثّلةً في مبدأ المشاركة الذي يكرّسه الدستور. فحسب نص الفصل الثامن من توطئة

(44) الدستور، المادة 48: "يشتمل جدول أعمال الجمعيات، حسب الأولويّة ووفق الترتيب الذي حدّدته الحكومة، على مناقشة مشاريع القوانين التي أودعتها الحكومة ومقترحات القوانين التي وافقت عليها".

(45) الدستور، المادة 37: "المواد غير التي تعود إلى مجال القانون لها طابع ترتيبي".

(46) انظر: P. Bourdieu, *La noblesse d'état* (Paris: Minuit, 1989).

(47) انظر: J. Commaille, *l'esprit sociologique des lois: Essai de sociologie politique des lois* (Paris: PUF, 1994).

دستور 1946، الذي استعاده دستور سنة 1958، "يشارك كل عامل عن طريق ممثليه في التحديد الجماعي لظروف العمل وكذلك في تسيير المؤسسات"[48]. قانونياً، يعتبر العمّال المنتفعين الوحيدين بهذا الحق؛ ولكن المشغّلين استطاعوا الاستفادة من ذلك فأصبحوا مشاركين في التسيير، نظراً إلى أنّ مبدأ المشاركة كان قد وظّف بالخصوص لتبرير توسيع مجال المفاوضات الجماعيّة.

ويمكن أن ينبثق التفاوض الجماعيّ، أولاً، عن صياغة القوانين. وهذا ما يعرف بظاهرة القانون القائم على التفاوض، الذي لم ينفك يعلو شأنه باطّراد منذ ثلاثة عقود[49]. عندئذٍ ينبع معنى القانون من الاتفاقات التي تصاحب صياغته؛ فيزول التمييز بين مفهوم التفاوض (وتعني الكلمة: التسوية بين المصالح الخاصة) والتداول (و تعني البحث عن المصلحة العامة). وتتجلّى ظاهرة القانون القائم على التفاوض من خلال متغيّرين؛ يتمثّل الأوّل في منح الأطراف الاجتماعيّة المبادرة بضبط مضمون القانون. وبذلك تُنظَّم مفاوضات جماعيّة قبل رفعها إلى البرلمان للتداول. ثمّ يدرج الاتفاق الذي ينبثق عنها، جزئيّاً أو كلّياً، في صياغة تشريعيّة[50]. في هذا المتغيّر الأوّل،

(48) حول تطوّر فقه القضاء الدستوري المتعلّق بمبدأ المشاركة، انظر: X. Prétot, "Les sources du droit du travail au regard du droit public," dans: B. Teyssié, *Les sources du droit du travail* (Paris: PUF, 1998), no. 209 sq., Add. V. Ogier-Bernaud, *Les droits constitutionnels des travailleurs* (Aix-Marseille, Paris: PU Aix-Marseille et Economica, 2003).

(49) انظر المقال الرائد: J.-M. Verdier et P. Langlois, "Aux confins de la théorie des sources du droit: Une relation nouvelle entre la loi et l'accord collectif," *Rec. Dalloz* (1972), chr., p. 253.

(50) استعملت هذه الطريقة مرّات عديدة لإصلاح قطاعات واسعة من قانون الشغل: التأهيل المهني، مدّة العمل، الوظيفة، اعتماد نظام الراتب الشهري، العقود الهشّة. . . إلخ.

تفوّض فعلاً إلى الأطراف الاجتماعيّة سلطة أخذ المبادرة التي يخصّصها الدستور في الأصل (المادة 39) للوزير الأوّل ولأعضاء البرلمان. فيقوم اتفاقهم مقام مشروع قانون؛ وهذا ما حمل الأطراف الاجتماعيّة على المطالبة أحياناً بالتمتّع بسلطة يمنحها دستور الجمهوريّة الخامسة إلى الحكومة[51]؛ والمقصود بها حصر حق التعديل المسند إلى البرلمان وإلزامه باعتماد "تصويت إجمالي" بشأن التشريع المنبثق عن اتفاقهم[52]. أمّا المتغيّر الثاني المتعلّق بالظاهرة المقصودة، فيتمثّل في التشريع على مرحلتين تفصل بينهما فترة تفاوض. ففي مرحلة أولى، يقوم المشرّع بتحديد هدف عام وحمل الأطراف الاجتماعيّة على المباشرة بالتفاوض بشأن الوسائل التي تمكّن من تحقيقه. ثمّ يتبنّى، في مرحلة لاحقة، قانوناً ثانياً يُستلهم من نتائج المفاوضات التي تمّت. بعد أن استعملت هذه الطريقة مراراً[53]، فإنها تتطابق مع فقه قضاء المجلس الدستوري الذي يعتبر أنّه بإمكان المشرّع أن يترك للأطراف الاجتماعيّة حريّة تحديد القواعد المتعلّقة بالمبادئ الأساسيّة لقانون الشغل، "نظراً إلى أنّ حرّية التّصرّف المخوّلة بهذا الشكل إلى أطراف التفاوض الجماعي ينبغي

---

(51) الدستور، المادة 44، الفقرة 3: "بطلب من الحكومة تقرّر الجمعيّة المتعهّدة بواسطة تصويت واحد على كلّ القانون موضوع النّقاش أو على جزء منه الاحتفاظ فقط بالتعديلات المقترحة أو المقبولة من طرف الحكومة".

(52) لقد فعلوا ذلك بإدخال بنود تنصّ على "التقويض الذاتي" لاتفاقهم إذا تعرّضت اشتراطاته إلى التعديل بواسطة المفاوضات البرلمانيّة. G. Couturier, *Droit du travail*, 3e éd. (Paris: PUF, 1996), t. I, no. 27, p. 53.

(53) اتّبعت هذه الطريقة هذا خاصّة عام 1982 وذلك لإدخال حقّ التعبير المباشر للعمّال (قانون عدد 82 -689 المؤرّخ في 4 آب/ أغسطس 1982 والقانون رقم 86 الصادر في 3 كانون الثاني/ يناير 1986؛ والاتفاق المهني البيني الذي تم في 20 تشرين الأول/ أكتوبر 1986، والقانون الصادر في 30 كانون الأول/ ديسمبر 1986)؛ انظر: M. Despax, "De l'accord à la loi," *Droit social* (1987), pp. 184 sq..

أن تسمح لهذا الإجراء بأن يتبنّى، بعد ذلك، قواعد جديدة ملائمة عقب مدّة محدودة، وذلك لإجراء ما يلزم من اختبار وتقويم للممارسات المترتّبة عنها"[54]. ويمكن أن يشارك التفاوض الجماعيّ في تنفيذ القانون. وهو الحال عندما ينصّ المشرّع على أنّ هذا التنفيذ يخضع لمقتضيات الأحكام الاتفاقية. يتجلّى معنى القانون، إذاً، من خلال تطبيقه، ويمّحى عندئذ الفرق بين سنّ القوانين وتطبيقها. ولهذا الشكل أيضاً من المشاركة في العمل التشريعي عدّة متغيرات جدّ معروفة اليوم. أمّا أوّلها، فمردّه إلى تطعيم قانون الشغل بقوانين اختياريّة تمكّن من عقد اتفاقيات استثنائيّة بين فروع المؤسسات أو المؤسسات ذاتها. وفي هذه الحالة، لا يضبط القانون من بعد حداً أدنى لا يمسّ، قد يتعذّر على التفاوض تنظيمه إلاّ باتجاه يكون في صالح العمّال، ولكنه يتحوّل فقط إلى قاعدة فرعيّة قابلة للتطبيق، في حال غياب بديل اتفاقي. بفضل هذه الآليّة، يمنح المشرّع الأطراف الاجتماعيّة صلاحيّة استبدال تطبيق قانون الجمهوريّة "بقانون" المهنة أو المؤسّسة. وهكذا يجد المفاوضون أنفسهم قد تقلّدوا جزءاً من السلطة التشريعيّة؛ غير أنّ تحقّيق ذلك يظلّ مشروطاً بإرادة المشرّع. فإمكانيّة الاستثناء هذه، تفترض فعلاً توفّر تفويض تشريعي صريح[55].

---

(54) انظر المجلس الدستوري، القرار رقم DC 383 - 96 المؤرّخ في 6 تشرين الثاني/ نوفمبر 1996، انظر بشأن هذا القرار: B. Mathieu, "Précisions relatives au droit constitutionnel de la négociation collective," *Rec. Dalloz* (1997), chr., p. 152; et sur l'expérimentation législative, et C.-A. Morand, *Evaluation, législative et lois expérimentales* (Aix-Marseille: PU Aix-Marseille, 1993).

(55) انظر: C. E., 27 juil. 2001, Fédération nationale des transports Force ouvrière, *Revue de jurisprudence sociale*, 1/ 02, no. 107,

(بطلان أحكام المرسوم الذي ينصّ، في غياب التأهيل التشريعي السريع على أنّ الاتفاقيات الجماعيّة يمكن أن تستثنى من أحكامه في اتّجاه غير ملائم للأجراء).

إنّ مشاركتها المشرّعَ سيادته تظلّ، إذاً، متوقّفة على إرادته. وهذه الآليّة تحوّل القانون إلى قاعدة فرعيّة وتسمح هكذا بطرح الأمر القانوني مع ترك حيّز لتنوع السياقات في تطبيقه. ومن أجل ذلك، لقيت هذه الآليّة قبولاً في قانون الاتحاد الأوروبي، إذ شهدت داخله أبرز تطوّراتها[56].
يوجد أيضاً شكل ثانٍ من إشراك الأطراف الاجتماعيّة في تنفيذ القانون، ويتمثّل في اعتماد قانون مقرّر، ذاك الذي يخوّل قدرة، ولكن لا يمكن تطبيقها إلاّ عن طريق الاتفاق. وخلافاً للقانون الاختياري، فإنّ القانون المقرّر لا يحدّد أيّ قاعدة فرعيّة قابلة للتطبيق في صورة غياب القاعدة الاتفاقية. إنّ هذه الآليّة تجعل من القانون قاعدة تشجيعيّة؛ لذلك اعتُمد عليه كثيراً في مجال سياسة العمل. فهو يسمح فعلاً للدولة أن تضع ثقلها على سوق الشغل مع مراعاة حرية المشغلين المتدخّلين في هذه السوق[57]. غير أنّ هذه الآليّة امتدّت إلى مظاهر أخرى من قانون الشغل مثل مقاومة أشكال التمييز[58]

(56) هكذا مثلاً لتجسيد واجب الإعلام والاستشارة في الشركات متعدّدة الجنسيات، فإنّ التوجيه الأوروبي عدد 94 /45/ CE يفرض إنشاء "مجموعات تفاوض خاصّة" داخل هذه الشركات تكلّف بتحديد محتوى هذا الالتزام المادي، ولا ينصّ على نظام استشارة إلاّ بصفة فرعيّة وذلك للتدارك في صورة فشل هذا التفاوض.

(57) يمكن أن ندرج في هذا النوع أغلب القوانين التي توظّف موارد الصندوق الوطني للشغل. وتتوقّف الاستفادة من هذه الموارد على إبرام سلسلة من العقود المتداخلة حسب تركيبات متنوّعة: اتفاقيّة بين الدولة والمؤسسة (المسماة اتفاقيّة الصندوق الوطني للتشغيل)، اتفاقيات جماعيّة بين أرباب العمل والنقابات، عقود فرديّة بين أرباب العمل والأجراء أطراف/ مواضع الإجراء. انظر: J. Pélissier, A. Supiot et A. Jeammaud, *Droit du travail*, 22^{e} éd (Paris: Dalloz, 2004), no. 232 sq.

(58) انظر قانون العمل المادة 1-4 - 123 .L والمادة 1 . 123 D إلى 5 - 123؛ القانون المؤرّخ في 13 تموز/ يوليو 1983، المادة 18 (المنقح بالقانون رقم 397 - 2001 المؤرّخ في 9 أيار/ مايو 2001) والمادة .D. 123-6 sq. الذي ينصّ على إبرام "العقود من أجل المساواة المهنيّة أو المشتركة بين المهن".

والتنفيع والادخار على الأجر[59] والتشجيع على تخفيض ساعات العمل[60]، إلخ. ويوجد شكل ثالث من إشراك الأطراف الاجتماعيّة يتمثل في تكليف المشرّع إيّاهم بتحديد أنماط العمليّة لتطبيق القواعد التي يسنّها؛ معنى ذلك أنّه يعهد إليهم ممارسة جزء من السلطة الترتيبيّة التي تعدّ عادة من صلاحيات الحكومة. وقد حظي هذا المنهج بموافقة المجلس الدستوري بموجب مبدأ مشاركة العمال المشار إليه في الفصل الثامن من توطئة الدستور[61]. كما لقي، في إطار قانون الاتحاد الأوروبي، تكريساً باهراً مع تخويل معاهدة الاتحاد المذكور إمكانيّة نقل توجيهاته بواسطة اتفاقيات جماعيّة (المادة 137 الفقرة 4 والمادة 139 الفقرة 2).

استناداً إلى ما سلف، فإنّه من المنطقي جدّاً أن يكون قانون الاتحاد الأوروبي المجال الذي شهد أبرز خرق للتأويل التقليدي للمبدأ الديمقراطي الذي تكون السيادة بموجبه واحدة ولا يمكن التعبير عنها إلاّ بواسطة ممثّلي الشعب. وعن هذا المبدأ، لم تكن معاهدة روما تقدم، من البداية، إلاّ رؤية ضبابيّة مع توزيع العمل التشريعي بين

---

(59) انظر في آخر الأمر الآليات التشجيعيّة التي أدخلها قانون فابيوس: القانون رقم 152 - 2001 المؤرّخ في 19 شباط/فبراير 2001 (الرائد الرسمي 20 منه 2001). انظر: Y. Saint-Jours, *D.* 2001, chr. p. 1179; G. Iacono, *D.* 2001, chr. p. 1259, et F. Favennec-Héry, *Revue de jurisprudence sociale*, 1/ 02, chr. p. 2.

(60) انظر الأحكام الماليّة الواردة في قوانين العمل بنظام الخمس و ثلاثين ساعة الأسبوعيّة، انظر: Pélissier, Supiot et Jeammaud, *Droit du travail*, no. 920.

(61) "يجوز للمشرّع، بعد تحديد الحقوق والواجبات المتعلّقة بظروف العمل أو لعلاقات الشغل، أن يترك لأرباب العمل والأجراء أو لمنظّماتهم الممثّلة، الاعتناء بضبط الكيفيات العمليّة لتنفيذ القواعد التي يسنّها، وذلك على إثر اتفاق ملائم" (المجلس الدستوري، القرار رقم 257 - 89 المؤرّخ في 25 تموز/ يوليو 1989)، انظر: *Droit social* (1989), p. 81, note X. Prétot, *AJDA*, 1989, p. 796, note F. Benoit-Rhomer.

سلطة سوق امتزجت بالسلطة التنفيذيّة (اللجنة الأوروبيّة) وهيئة تمثيليّة لكل الدول (المجلس) ومجلس منتخبين بالاقتراع العام (البرلمان) وقاض مخوّل إصدار قرارات ترتيبيّة (محكمة العدل للمجموعة الأوروبيّة)، المعروفة بصلاحيتها في أن "تقرّر..". وبالطبع، بما أنّ المجلس يتكوّن هو ذاته من ممثلين عن الحكومات منتخبين بشكل ديمقراطي، فإنّ المبدأ المعتمد كان سليماً نظراً إلى أنّه يجعل من الانتخاب أساس السلطة التشريعيّة في النّظام الديمقراطي. ولكن يتبيّن أن كل هذا البناء المؤسساتي يوحي بحضور صارخ للنّظام البائد (عهد ما قبل الثورة الفرنسيّة): فمع اللجنة (الأوروبيّة) انتقلت السلطة إلى إكليروس جديد يمثل حكومة فنّيين، هم دكاترة في قانون السوق الموحّدة؛ أمّا المجلس، فدوره في هذا الصدد الحلول محلّ مجالس الطبقات المكلّفة بتمثيل شعوب أوروبا[62] بشكل نوعي (تعقّل بين الدول) أكثر منه كميّاً (الاقتراع العام). أمّا صورة القاضي المشرّع، الذي سرى الاعتقاد بأنّه رُذل عنه إلى الأبد منذ عام 1789، فقد عرف ظهوراً إلهياً مع قاضي الاتحاد الأوروبي. ونعثر أخيراً في هذه المنظومة على برلمان منتخب بالاقتراع العام في مختلف الأمم التي اختزل دورها في ضمان المصالح من دون أن تتمتّع بحقيقة السلطة. ولقد حقّقت دول منطقة اليورو خطوة إضافيّة بإنشاء سلطة فوق قومية تسكّ العملة (البنك الأوروبي) ولا يخضع تسييرها لأيّ سلطة سياسيّة، وهو أمر لم يسبق له مثيل منذ العصور الوسطى.

---

(62) حكاية معبّرة: كان مشروع ديباجة المعاهدة الدستوريّة الأوروبيّة يشتمل على استشهاد لتوسيديد يعرّف الديمقراطيّة بأنّها سلطة الأغلبيّة. واعتبر هذا التعريف مخالفاً لمبدأ المساواة بين الدول، وحذف من النص الذي تبناه مؤتمر الحكومات المنعقد البينية في حزيران/ يونيو 2004 انظر: **C. Barbier, "Un traité constitutionnel en quête de ses ultimes auteurs,"** ***Demain l'Europe*** **(23 juillet 2004), p. 2.**

وفي تلك الفترة ذاتها، سمحت معاهدة ماستريخت (Maastricht) للأطراف الاجتماعيّة أن تقوم، في المجال الاجتماعي، مقام البرلمان في مسار عملية صياغة التوجيهات[63]. وتمثل هذه "الاتفاقيات التشريعيّة" من دون شكّ، تجديداً قانونيّاً عظيماً. فهي تؤدّي إلى توزيع السلطة التشريعيّة على هيئات عديدة؛ إذ تأخذ اللجنة الأوروبية المبادرة في إطلاق العملية التشريعية، وتكلّف الأطراف الاجتماعيّة بهذه المبادرة وتفاوض في فحوى النص الجديد؛ ويسبغ المجلس الأوروبي على ذلك النص صفة القوة الإلزاميّة باعتباره من قبيل التوجيهات؛ وأخيراً، تتكفّل الدول الأعضاء بتأمين النتائج التي تفرضها التوجيهات المعتمدة، داخل كلّ نظام قانوني وطني. ولا يتغيّب إلاّ البرلمان الأوروبي عن هذه العملية التي تسن القانون الأوروبي وتطبّقه! وكما لاحظ ذلك قاضي الاتحاد الأوروبي: إنّه صيغة جديدة لمبدأ الديمقراطية، صيغة يستعاض فيها عن التمثيل الانتخابيّ للنّواب الأوروبيين[64] "بتمثيل تراكميّ كافٍ" لمجموعات المصالح.

---

(63) أحكام عزّزتها اليوم المادتان 138 - 139 من معاهدة الاتحاد الأوروبي. وعندما تعتزم اللجنة صياغة توجيه في المجال الاجتماعي، فإنّ للأطراف الاجتماعيّة سلطة الاستحواذ على المسالة وأن تتفاوض على اتفاق يضفي عليه المجلس لاحقاً القوّة التشريعيّة.

(64) "في غياب مشاركة البرلمان الأوروبي في عملية تبنّي عمل تشريعي، يستوجب احترام مبدأ الديمقراطيّة، الذي قام عليه الاتحاد، أن يضمن مشاركة الشعوب في هذه العملية بالتناوب، وفي الحالة الراهنة بواسطة أطراف اجتماعيّة..." انظر محكمة الاتحادات الأوروبيّة 17 حزيران/ يونيو 1998، (aff. T-135-96 CGPME, *Droit social* (1999), vol. 53, obs M. A, Moreau voir § 89)، وتنجز معاهدة الاتحاد الدستورية في هذا الصدد خطوة إضافيّة على هذا الدرب بمنح الديمقراطيّة من الصنف الثالث مكانة (ديمقراطيّة المحاصصة المادة 17) إلى جانب الديمقراطيّة التمثيليّة (المادة (46 -I) والحوار الاجتماعي المستقل (المادة 48-I)).

وهذه الصيغة الجديدة تذكّر هي أيضاً بالمؤسسات الإقطاعيّة؛ إذ يتفوّق التمثيل المتوازن لمختلف الهيئات الاجتماعيّة على قانون العدد كأسلوب تعبير عن إرادة الشعوب.

غير أنّنا نخطئ حين نرى في قانون الإتحاد الأوروبي شكلاً يذكّرنا بحصان طروادة، وهو الشكل الغريب عن الثقافة القانونيّة الفرنسيّة. وسبب ذلك أنّ الاتفاقيات التشريعيّة التي كرّستها معاهدة ماستريخت كانت قد صيغت وفق الأنموذج الفرنسي. فما من دولة أوروبيّة كبرى أخرى كانت توفّر فعلاً أنموذج تفاوض وطني مهني بينيّ مرتبط بالعمل التشريعي.

إن قانون الاتحاد الأوروبي كان يعكس بشكلٍ ما صورتنا، حتى وإن كانت صورة موروثنا الإقطاعي، أي ملمحَ الثقافة القانونيّة الفرنسيّة التي نشمئزّ من الإقرار باستمرارها وبقوّتها. ومثل المشهد الفرويدي البدئي، فإنّ مرحلة القرون الوسطى كان قد سكت عنها عدد من الكتّاب المعاصرين، وذلك كلّما عرضوا مراحل تكوّن مقولاتنا القانونيّة الأساسيّة. وعندما لا يرجعون بكل بساطة أصل العالم إلى عام 1789 (بل إلى سنة 1804 تاريخ دخول القانون المدنيّ حيّز التنفيذ!)، فإنّهم يمرّون مباشرةً من العصور القديمة إلى عصر النّهضة، من القانون الروماني إلى القوانين الوطنيّة. وقد كان هذا الكبت على قدر كبير من القوّة في فرنسا، وهي البلد الذي عرف فيه الإقطاع أتمّ مظاهره[65]. ولا نعتقد أنّ البنية الإقطاعيّة تستقي حداثةً جديدةً من انحسار الدول القوميّة. وسنظلّ عموماً غافلين عن اعتبار انحسار سَيادة تلك الدول لا يترافق البتّة مع تطوّرٍ متماثل للحريّة الفردية، لأنّه يؤدّي إلى بروز البعد الإقطاعي في ثقافتنا التعاقدية.

---

(65) انظر: M. Bloch, *La société féodale* (Paris: Albin Michel, 1994),
حول الأصول القروسطية للعقود الحديثة انظر أعلاه الفصل الثالث من هذا الكتاب.

فعلى منوال العلاقة الإقطاعية، يصلح العقد اليوم لإدراج الناس الأحرار في شبكة من الالتزامات تسربلهم وتتجاوزهم.

تشيّع الحريّـــات

نميل إلى الاعتقاد بأنّ زوال سيادة الدول يؤدّي إلى ازدياد آليّ في حريّة الأفراد. غير أنّ ذلك قد يعني أن ننسى أن هذه الحريّة لا يمكن أن تنتشر تماماً إلاّ إذا تعهّد القانون بكلّ ما لا يختزل في تبادل الأموال والخدمات، أي كلّ ما زاد عن التفاوض بشأن القيم القابلة للقياس[66]. ونظراً إلى أنّ القانون، على عكس ذلك، يترك للعقد عناية تحديد ما يجب أن يقصده، فإنّ الأطراف المتعاقدة تصبح مقيّدة بأهداف تتجاوز مصلحتهم الماليّة فحسب. فبدلاً من أن يكون العقد في خدمة تبادل الكميات، فإنّه يصير تابعاً لمجال القانون العام، وذلك بالمشاركة في تحديد الخير العام. وهذا ينعكس على استقلاليّة إرادة الأطراف : إنّهم يظلون أحراراً في الإرادة، ولكن بشرط أن يتقيّدوا بأهداف تتجاوز مصلحتهم الخاصّة، فحرّيتهم منخرطة في تحقيق تلك الأهداف. وتبرز هذه الظاهرة جليّاً في الميدان الاجتماعي والاقتصادي : فعلى الصعيد الفردي، تتجلّى من خلال تنظيم أنماط السلوك، وتظهر، على الصعيد الجماعي، عبر استعمال مصادر القانون كأدوات.

تنميط التصرفات

أن يكون العقد وسيلة لإخضاع إرادة شخص لإرادة شخص آخر، لا يعتبر بالأمر المدهش. هاهنا يكمن كلّ معنى التبعية الذي يميّز عقد الشغل. ولكن هذا الإخضاع ينزع اليوم إلى اتخاذ شكل جديد. فبنفيه مقياس التبعيّة، أصبح عدد من الأجراء يتمتعون ببعض الحريّة، ولكنّها حرية موجّهة ومسخّرة لتحقيق أهداف تمّ قبولها

---

(66) انظر أعلاه الفصل الثالث من هذا الكتاب.

بالاتفاق مع رئيس المؤسّسة. وبالتناظر، فإنّ المقاولين يعتبرون أن حريتهم القانونيّة قد تقلّصت بانخراطهم في علاقات تعاقد أو شراكة تفرض نفسها على نشاطهم الاقتصادي. وهكذا أصبحت السلطة تتجلّى من خلال مقاييس "موضوعيّة"، ومستقلّة عن سلطة الرئيس التعسفيّة. فمن حكم الناس، انتقلنا، إذاً، إلى ما يسمّى اليوم "الحكم الرشيد". إنّ الحكم الرشيد بالنسبة إلى الحكم هو بمثابة الانتظام بالنسبة إلى التنظيم، والأخلاق بالنسبة إلى الآداب: فهو تقنية تتم فيها معايرة السلوك التي تنزع إلى سدّ الفارق بين القانون والذات القانونيّة. يتعلّق الأمر، في كلّ الحالات، بحمل الكائنات البشريّة على التصرّف تلقائياً وفق حاجات النّظام القائم.

ومن سخريّة التاريخ، أنّ الغرب الحديث، الشديد العداوة للطقوس، يكتشف هكذا من جديد المبادئ التي أسّست الشعائريّة في الإمبراطوريّة الصينيّة ومكّنتها من التخلّي عن "الحكم بالقوانين"[67]. ومثلما بيّن ذلك ليون فاندرميرش (Léon Vandermeersch)، فإنّ النّظام الشعائري يتمثّل في تكييف العلاقات الاجتماعيّة وفق أشكال هي علل الأشياء وسرّ تسيير العالم المتناغم، ويقول في هذا الشأن: "بمجرّد أن يدخل التناغم إلى المجتمع بفضل احترام الطقوس، فإنّ كلّ فرد سيتصرّف تلقائياً من موقعه بالأسلوب الذي يليق أكثر بالجميع وبنفسه. إنّ الشعائريّة، التي تستغني تماماً عن أفكار القانون والحريّة، تولي أهميّة بالغة لفكرة التلقائيّة (ziran)"[68]. وللتعبير عن هذه الفكرة، التي بحسبها يجب ألاّ تفرض القاعدة على الإنسان من الخارج وإنّما تعمل

---

(67) انظر أعلاه الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(68) انظر: L. Vandrmeersch, "An Inquiry into the Chinese Conception of the Law," in: S. R. Schram, ed., *The Scope of State Power in China* (London: European Science Foundation, St. Martin's Press, 1985).

استناداً إلى تشبّع مقنع، فإنّ الكتّاب الصينيين غالباً ما لجأوا إلى الاستعارة الوظائفيّة (وظائف الأعضاء) المتعلّقة بالارتشاح: "على المراسيم الملكيّة أن تبلّل قلوب الناس كما يبلّل عرق الجسم البشري الناس حتى يخضعوا واثقين "عندئذٍ ستتناغم الكائنات في الكون"[69]. ويعبّر عن هذا المثل الأعلى عندنا، اليوم، من خلال أفكار الحكم الرشيد والانتظام أو الأخلاق التي توظّف في الاعتراض على القانون وعلى الإكراه، لصالح الانضمام التلقائي لنظام معيّن.

إنّ هذا الأسلوب الجديد في تنظيم الناس تمّ تصوّره واختباره أوّلاً داخل المؤسّسات الدوليّة الكبرى. والأمر الجديد في تسيير هذه المؤسسات ليس هو المكانة التي تحتلها المبادلات الدوليّة، وإنّما تحرّرها من إطار الدول المؤسسي. فالأنموذج الذي تعكسه اليوم هو ذاك النّظام العالمي الذي نُظّمت فيه الوظائف الخصوصيّة (البحث، التنمية، التصوّر، الهندسة، الصنع، التسويق) وفق مخطّط دولي. وبتحرّر هذه المؤسسات من وصاية الدولة ببقائها محرومة من أسواقها الآسرة، فإنها تتعرّض لمخاطر جديدة في عالم منفتح على المبادلات[70]. فعليها أن تراقب لا أُجراءها فحسب، وإنّما أيضاً كلّ

---

(69) انظر: Cheng Yi, cité par Vandermeersch "Inquiry into the Chinese Conception of the Law".

(70) كتاب قدّمه ناشره "كأوّل منشور بابويّ" "لبابا الإدارة"، كتب بيتر دروكر ما يلي: "في الشركات المتعدّدة الجنسيات التقليديّة، كانت المعطيات السياسيّة والمعطيات الاقتصاديّة متطابقة. وكان البلد يمثل مركز الرّبح أو وحدة الأعمال التجاريّة. وفي الشركات الدوليّة حالياً، ولكن أيضاً في الشركات متعدّدة الجنسيات القديمة الملزمة بالتطوّر، لا يعدو البلد أن يكون سوى "مركز تكاليف". إنّه يمثل مصدر تعقيد أكثر منه وحدة تنظيم وعمل واستراتيجية وإنتاج أو أي شيء آخر"، انظر: P. Drucker, *Management's Chalenges for the 21th Century* (New York: Harper Collins, 1999), trad. fr. *L'avenir du management* (Paris: ed. Village Mondial, 1999), p. 43, et Reich, *L'économie mondialisée*.

من يؤثّر تصرّفه على تحقيق مصالحها (المستثمرون والمستهلكون والمزوّدون والمقاولون الصغار والسلك السياسي في الدول المضيفة، . . .إلخ). وهكذا تحوّلت إلى مخابر تخترع فيها وتتقن تقنيات السلطة الحديثة، التي تتفرّع بعد ذلك داخل الفضاء العمومي. وتخصّص هذه التقنيات بالطبع، حيّزاً كبيراً للإعلام والاتصالات. وبفضل الخصخصة وتحرير المبادلات، فقد سيطرت على عالم الأفكار والصّور، وذلك بوضع يدها مباشرة (السيطرة الماليّة) أو غير المباشرة (التمويل الإشهاري) على جميع وسائل الإعلام (الإذاعة، التلفاز، الصحف، النشر، الإنتاج والتوزيع السينمائي)؛ وبذلك يمكنها أن تحتلّ الأذهان بثقة أكبر ممّا تقدر على إنجازه أيّ كنيسة. وتعلّمت أيضاً التوفيق في نيل الحظوة لدى رجال السياسة والمفكّرين، وذلك بحملهم على اعتناق قيم المؤسسة، بل بمنحهم رشاوى في صريح العبارة، مثلما تشهد بذلك قضايا الفساد التي لا تحصى والتي تسمّم في كلّ مكان الحياة العامّة[71]. كما وظّفت للغرض نفسه تقنيات قانونيّة جديدة قصد تأمين مراقبة قبلية للمقاولين الصغار (التصديق التقني ووضع العلامات التصنيفية) وتعويد المستهلكين لاحقاً (اللجوء إلى العقود العلائقية التي تربطها بالمزوّد فيما وراء التزويد الظرفي ببضاعة أو بخدمة).

غير أنّ البعد القانوني المتعلّق بتقنيات "الحكم الرشيد" الجديدة يبرز بجلاء أكبر في الأساليب الجديدة لاستغلال الموارد البشريّة. ومن دون أن يستبعد اللجوء إلى الطقوس (وهي رائجة في عالم الإدارة)، فإنّ " الحكم الرشيد" يجدّد استعمال لوازم ثقافة الغرب القانونيّة، وبالخصوص العَقْد. وعندما استعاد العقد ملامحه

---

(71) انظر: Y. Mény, *La corruption de la république* (Paris: Fayard, 1992).

الإقطاعية(72)، صار صالحاً لنسج علاقات موالاة من نوع جديد، وذلك بإخضاع الناس لمعايير تقييم "موضوعيّة" تسمح بإملاء سلوكهم من دون إعطاء الأوامر. إنّ هذه العلاقات لا تنطبق على من يعمل داخل المؤسسة أو لفائدتها فحسب، وإنّما أيضاً على أولئك الذين تمّ إقصاؤهم (العاطلون)، بل حتّى على أولئك الذين يسيّرونهم (أرباب العمل).

"لقد تحوّلنا إلى أشياء!" : هكذا ينعت العمّال الأشكال الجديدة لإدارة "الموارد البشريّة" التي يلزمون بالخضوع لها(73). إنّ العامل "المشيّأ" هو ذاك الذي، عندما يجد نفسه خاضعاً لسلطة مجهولة في أهدافها المنشودة، يفقد عنصر الذاتيّة الذي كان يمثل العلاقة الشخصيّة مع الرئيس. وقد كان التخطيط التيلوري قد رجّح تنظيم تصرّفات العامل المنبئة ببروز مفهوم التبعية القانونيّة. فكان كلّ مركز عمل داخل هذا التخطيط مفكّكاً إلى أعمال عديدة بسيطة وقابلة للمقايسة قدر الإمكان. وكان على العامل المعيّن في هذا المركز أن ينجز هذه الأعمال وفق النسق والسرعة المحددين مسبقاً وتحت رقابة أجير آخر له درجة أعلى في الهرمية ـ كان هذا التنظيم ملائماً لتحقيق إنتاج بالجملة يخضع لمعايير جودة قليلة الصرامة. وخلافاً لذلك، فإنّ ترسيمات التنظيم الجديدة تتعلّق بإنجاز منتجات وخدمات متنوّعة وذات جودة عالية. لذلك، يجب أن تعاد إلى العامل هوامش من الحريّة في إنجاز عمله، وهكذا تتجدّد الصلة بتقاليد "الفنون الميكانيكيّة" التي كان التنظيم التيلوري قد سعى إلى محوها. من هذا المنظور، ينبغي أن يخفّف الثقل المباشر الناجم عن التسلسل.

---

(72) انظر أعلاه الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(73) انظر: E. Orban, *Services publics! Individu, marché et intérêt public* (Paris: Syllepse, 2004), p. 47.

فالرقابة على العامل لا تمّحي ولكن فحواها (موضوعها) ينزاح. ويصبح متعلّقاً بطريقة إنجاز مهمّة معينة أقلّ من انشغاله بنتيجة تلك المهمّة. فعوض أن يخضع العمّال لأوامر الرئيس في تنفيذ عملهم، فإنّ يحدّدون أهدافاً تكون، في الأصل، شفافةً ويمكن التثبّت منها وهي معروفة لدى الجميع، ويتيح تطبيقها الفرصة لإجراء متابعة. ويصلح هذا الإجراء، في الآن ذاته، لتقييم قدرات الأجير وأدائه، وكذلك وجاهة الأهداف التي رسمت له، وأيضاً لتكييفها مع ما يتمخض عن التجربة من دروس.

لذلك عملت المؤسسات على تطبيق القواعد الهادفة لتقييم مساهمة كلّ عامل. وهكذا حلّ تنظيم الأشخاص محلّ تنظيم الأعمال. ويتعلّق الأمر دوماً بتقليص بعقد الشغل (فرب العمل ليس متأكّداً دائماً من كفاءات العامل الذي يشغّله)؛ غير أنّه لا يرجى تقليص تلك المخاطر بتقنين أنماط انجاز العمل، وإنّما باستبطان كل عامل لقواعد المؤسّسة وقيمها. لذلك، فالرئيس المباشر لم يعد يستمد سلطته من المبدأ القائل بأنه يتقن الصنع أفضل من مرؤوسه (فأمام المهمّة المطلوب إنجازها، فإنّه غالباً ما يقلّ عنه معرفة)، وإنّما بالاستناد إلى كفاءته في تطبيق قواعد مجرّدة تتعلّق بتقييم أداء ذلك المرؤوس[74]. وهذه القواعد، التي يصوغها في أغلب الأحيان خبراء لا ينتمون إلى المؤسسة، تصلح لإضفاء الشرعيّة على قرارات رب العمل، ولا سيما في مجال الأجور[75]. إنّ سياسة المعاشات

(74) عرفت بعض هذه القواعد نجاحاً كبيراً في المؤسسات، مثل منهج هاي (Hay) لتقييم المناصب، الذي يدمج في جملة عوامل التقييم درجة (قيمة تدرّس الكمية!) "المبادرة الخلاقة" المطلوبة في العامل. انظر: C-H. Besseyre de Horts, *Gérer les ressources humaines dans l'entreprise* ([s. l.]: Les Editions D'organisation, 1990), pp. 52 sq.

(75) انظر: B. Raynaud, *Le salaire, la règle et le marché* (Paris: C. Bourgois, 1992).

(أجور ومساهمة في ما حقّقته المؤسّسة من نتائج) هي فعلاً، إلى جانب تداولات التقييم الفرديّة والاتفاقيات القائمة على الأهداف، عنصر أساسي في هذا التسيير التشاركي. وغالباً ما كانت في صيغة تذويت الأجور القائمة على قواعد (يفترض أنّها موضوعيّة) تقييم المناصب ونتائج التميّز فبالتأكيد، لم يعد الأمر يتعلّق بالنسبة إلى الأجير بتقديم جزء مُقاسٍ من وقته وبطاعة الأوامر آلياً مقابل أجر، وإنّما صار ينتظر منه بذل قصارى جهده لرفع مداخيله إلى أقصى مداها. بعبارة أخرى، يرجى من العامل أن يتصرّف "وكأنّه" مستقل. وهكذا يتأسّس وهم لدى الأجير بأنه يعمل لحسابه الخاص. وبذلك، فإنّ سلطة ربّ العمل "المستلهمة من القانون الإلهي"، العليم والقدير، تفسح المجال لسلطة وظيفيّة تستخدم قواعد إدارية قائمة على سلطة الخبراء الذين يرسمونها أو يشغّلونها في إطار إجراءات التدقيق المالي[76]. وبسرعة طُرح السؤال المتعلّق بالبعد القانوني الممنوح للأهداف المرسومة على ذلك النحو للأجراء. فحسب فقه القضاء، لا يعتبر التقصير في بلوغها سبباً قانونياً يبرّر الطرد. فحتّى يعترض بها على الأجير، يجب على هذه الأهداف أن تستجيب لثلاثة شروط[77]: أن تكون واقعيةً أوّلاً، وملائمةً، ثانياً، لقدرة العامل المهنيّة على صعيد التأهيل ووسائل الإنجاز على حدّ سواء، وأن يتوفّر أخيراً، خطأ معيّن في أداء العامل الذي لم يتوصّل إلى بلوغ الأهداف المرسومة. ويعدّ فقه القضاء بهذه الملامح مطابقاً تماماً لمبادئ الإدارة بالأهداف ذاتها، التي تروم تحويل السلطة نفسها إلى

---

(76) انظر: M. Power, *The Audit Society: Rituals of Verification* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

(77) انظر: P. Waquet, "Les objectifs," *Droit social* (2001), p. 120.

أمر موضوعي مجرّد من كلّ مظاهر العشوائيّة. ووراء خصوصيّة الصعوبة الخاصة في الحسم، فإنّ فقه القضاء هذا يعبّر عن قاعدة أعمّ بكثير في مداها، ومفادها أنّه لا يوجد، من المنظور القانوني مقياس "موضوعي" يمكن أن نزعم إعفاءه من مبدأ المعارضة. وإذا أصبحت موافقة الأجير الواعية شرطاً تقوم عليه شرعيّة قرارات أرباب العمل، ، فإنّنا سنجد لها مظهراً آخر في فقه القضاء الذي يعلّق على قبول الأجير تطبيقَ العقوبة التأديبيّة المتعلّقة بتعديل عقد الشغل(78). ولهذا النوع من فقه القضاء، الذي يعترض عليه بشدّة في المذاهب القانونيّة، آثار سيئة مؤكدة نظراً إلى أنّها تحثّ رب العمل على أن يفضّل دوماً الطرد على إنزال العقوبات الأقل فداحة. غير أنّنا نعثر على توضيح بليغ عن دلالة مفهوم (يضفي الطابع الموضوعي على أنظمة التأديب: لم يعد يعني سلطة أحاديّة الجانب، وإنّما صار يتجلّى بواسطة عقوبات يوافق عليها أولئك الذين يتعرّضون لها. بعبارة أخرى، تنبثق التعاقديّة، في هذه الحالة، من استبطان الأنظمة، وهي جليّة بالقدر ذاته في تطورات القانون الجزائي(79) الأخيرة).

لا غرابة، إذاً، في أن تمتدّ هذه الظاهرة فيما وراء عقد الشغل وأن تتعلّق أيضاً بالعمّال المستقلين. ففي أنموذج المؤسّسة الصناعي الممركز والتسلسلي المشتمل على كلّ مظاهر تحقيق المنتج، كان

---

(78) انظر: Soc., 16 juin 1998, Société Hôtel Le Berry, *Droit social* (1998), p. 803, rapp. P. Waquet. Voir C. Radé «À propos de la contractualisation du pouvoir disciplinaire de l'employeur: Critique d'une jurisprudence hérétique," *Droit social*, vol. 3 (1999), et M. Morand, "Le contractuel pourchasse le disciplinaire," *JCP* (1998), p. 2058.

(79) انظر تزايد عقوبات من قبيل العمل لفائدة المصلحة العامّة أو التوظيف تحت الرقابة الإلكترونيّة، اللذين يفترض فيهما النطق بالحكم موافقة المحكوم عليه، انظر: P. Poncela, *Droit de la peine*, 2e éd., Thémis (Paris: PUF, 2001), pp. 126 sq.

يمكن التمييز بوضوح بين العمل التابع والعمل المستقل. غير أنّ هذا التعارض يمّحي مع أنموذج العمل الاقتصادي الشبكي السائد حالياً[80]. ففي قانون الشغل، يلين مبدأ التبعيّة القانونيّة والخضوع الدقيق لأوامر الرئيس ليترك مكانه لمفهوم الاندماج في تنظيم يكون فيه العمّال أحراراً في ما يتعلّق بالأهداف المتّفق عليها معهم والتي تمثّل القدر ذاته من قواعد التقييم المجرّدة التي تلزمهم ورؤساءهم على حدّ سّواء. في القانون المدني والتجاري، يكون الأمر عكس ذلك، إذ إنّ الاستقلال القانوني هو الذي يفقد جوهره ليخضع المقاولين للأنظمة الجماعيّة لشبكات الإنتاج والتوزيع المدمجة. إنّ القطاع الزراعي أو قطاع التجارة يزخر بهؤلاء المقاولين المستقلين الذين يتحمّلون مسؤوليات المؤسّسة من دون أن يقدروا على تسييرها بحريّة[81]. وفي الحالتين، نحن إزاء بروز[82] أشكال تبعيّة جديدة. فبدلاً من أن يدرج قانون الشغل في تنظيمات جماعيّة مستقرة وذات تسلسل محكم، فإنّه يستجيب أكثر فأكثر إلى إجراءات تنسيق في شبكات حدودها غير ثابتة. وباعتبار التعاقديّة المتعلّقة بالأهداف الفرديّة منهجاً صالحاً لتنظيم الأشخاص، فقد انتشرت بسرعة خارج علاقة العمل. وقد تبنّتها بالخصوص الدولة، التي حاولت منذ عشرين

---

(80) للاطلاع على تحليل مقارن على المستوى الأوروبي، انظر: A. Supiot, *Au-delà de l'emploi: Transformations du travail et devenir du droit du travail en Europe*, rapport pour la commission européenne (Paris: Flammarion, 1999), pp. 25 sq.

(81) انظر: L. Lorvellec, "L'agriculteur sous contrat," repris dans: *Ecrits de droit rural et agroalimentaire* (Paris: Dalloz, 2002), pp. 331 sq., L. Amiel Cosme, *Les réseaux de distribution* (Paris: LGDJ, 1995); J. Beauchard, *Droit de la distribution et de la consommation* (Paris: PUF, 1996), et M. Behar- Touchais et G. Virassamy, *Les contrats de la distribution* (Paris: LGDJ, 1999).

(82) انظر: "Les nouveaux visages de la subordination," *Droit social* (2000), p. 1313.

عاماً جعل العقد وسيلة تعويض للرابط الاجتماعي. فإنشاء الأجر الأدنى للإدماج (RMI) سنة 1988 كان بمثابة محاولة اختبار. ويجب أن يرافق تقاضي هذا الدّخل إبرام عقد إدماج يقوم على التزامات متبادلة بين المستفيد من الإعانة، الذي يستفيد من مشروع إعانة، والسلطة العموميّة التي تلتزم بالمساعدة على تحقيق ذلك المشروع[83]. وبعد سنوات، وجدت تقنية مشابهة اعتمدت كأرضيّة لإصلاح نظام التأمين على البطالة. فإنّ أبرز تجديد في "إعادة تأسيس" ذلك النّظام عام 2000 باعتباره مستمدّاً من التجربة البريطانيّة المعروفة باسم "اتّفاق الباحثين عن عمل"[84]، تمثّل في إسباغ سمة التعاقد على الرّوابط التي تجمع العاطل عن العمل بهياكل نظام التأمين المهنيّة وجمعيّة التشغيل في الصناعة والتجارة (ASSEDIC) وبخدمات الدولة والوكالة الوطنيّة للتشغيل (ANPE). فمنذ الآن، أصبح على كلّ طالب شغل أن يمضي مع جمعيّة التشغيل في الصناعة والتجارة (ج.ت.ص.ت) مخطّطاً للمساعدة على الرجوع إلى الشغل (م.م.ر.ش) ينصّ على حقوقه وواجباته، وكذلك تلك التي تعود إلى ج.ت.ص.ت. ودفع دخل التعويض (الإعانة للرجوع إلى الشغل) "ناجم عن" هذا التوقيع[85]. ويضبط م.م.ر.ش التزامات طالب الشغل لا سيما منها تلك التي تتعلّق بإجراء محادثة معمّقة في الوكالة الوطنيّة للتشغيل، بعد شهر على أقصى تقدير من التوقيع على المخطّط. وعلى إثر هذه المحادثة، تتّفق

---

(83) انظر في ما يتعلّق بهذا الجهاز المساهمات المجمّعة في الأعداد الخاصّة من مجلّة: *Droit social* (juillet-août 1989) et de la *Revue de droit sanitaire et social*, no. 4 (1989).

(84) انظر: J. Carby - Hall, "La fonctions et l'effet du droit social britannique dans le contexte du débat emploi- chômage," *Rev interna. dr. comp.*, vol. 49 (1997), p. 75.

(85) انظر: الترتيب الملحق باتفاقيّة 1 كانون الثاني/ يناير 2001، المادة الأولى.

الوكالة وطالب الشغل على مشروع عمل مشخّص (م.ع.م). وهذا المشروع، الذي يقبل المراجعة إذا لم يجد الطالب عملاً خلال الأشهر الستّة التي تلي الإمضاء (التوقيع) على (م.م.ر.ش)، يحدّد أصناف العمل التي تلائم كفاءات طالب الشغل وقدراته المهنيّة أو تلك التي يرغب في التكيّف معها، وكذلك أصناف القروض والتأهيل اللازمة لتحقيق ذلك المشروع (86). وهكذا يمثل مشروع العمل المشخّص "عقد أهداف" حقيقيّاً، تلتقي فيه كلّ مكوّنات التسيير التشاركي (ضبط الأهداف بالتعاقد، إجراء تقييم ينعكس على الأهداف الأوليّة. . . إلخ)؛ بل إنّه مثال يجسّد بوضوح تطوّراً أكثر شمولاً يستبدل منطق مراقبة تطبيق القانون بمنطق مرافقة تحقيق إنجاز المشروع المحدّد معاً(87). وهكذا تنزع فكرة العقاب إلى الذوبان في آليات مراجعة تعاقديّة مستمرّة تتعلّق بحقوق الأطراف وواجباتهم.

وفوراً طُرِح في الإبّان تساؤل يتناول إمكانيّة رفض العاطل عن العمل الإمضاء (التوقيع) على (م.م.ر.ش) من دون أن يحرمه ذلك من حقّه في المساعدات. ولصالح ردّ بالإيجاب، أثير اعتبار كان يرى في ذلك التوقيع شرطاً جديداً للتعويض عن البطالة، ولم يكن يحقّ للأطراف الاجتماعيّة أن تضيفه على الشروط التي يضبطها القانون بشكل محدّد. وعلى عكس ذلك، فقد اعتبر مجلس الدولة أنّ ذلك

(86) انظر لتقديم شامل: Pélissier, Supiot et Jeammaud, *Droit du travail*, no. 158 sq.,

وللاطّلاع على تحليل معمّق يهمّ الإصلاح، انظر: "La nouvelle assurance chômage," *Droit social*, numéro spécial (avril 2001).

(87) انظر مثلاً في المجال التأديبي مهمات قسم التوجيه والاختبار، المكلّف بتأمين متابعة مشروع إعادة إدماج السجين (قانون الإجراءات الجزائيّة، المادة .D. 460 sq، انظر: Poncela, *Droit de la peine*, pp. 298 sq.

المخطّط لم يكن ينشئ التزامات جديدة يتحمّل أعباءها طالب الشغل[88]. وفي تقدير القاضي الإداري، يصنّف وجوب إمضاء (توقيع) مخطّط المساعدة على الرجوع إلى الشغل كأحد اشتراطات الالتزام القانوني بالبحث عن شغل. ولا يكمن العنصر الجديد في الرابط بين التعويض والبحث عن شغل، نظراً إلى أنّ الثاني كان دوماً شرطاً للأوّل، وإنّما في إسباغ سمة التعاقديّة على ذلك الرّابط[89]. وموضوع هذه التعاقديّة هو، من ناحية، تحديد فحوى الالتزام القانوني بالبحث عن شغل بشكل ملموس، ومن ناحية أخرى، تعهّد نظام التعويض بتسهيل ذلك البحث. وبعد أن كان فقه القضاء قد أقرّ بأنّ (م.م.ر.ش) هو عقد بالفعل (وأنّه من مصلحة العاطلين أن يلتزم التأمين على البطالة بتعهّداته)[90]، صار موقف مجلس الدولة يعني أنّ كلّ التزام بالتعاقد يمكن أن يضمّن في التزام قانوني. وبما أنّ واجب البحث عن شغل فرضه القانون، فلا داعي لجعله موضوع عقد. ذلك ما يفتح بالطبع آفاقاً رحبة لتقنيات انتساب الأشخاص. ولكن ذلك أيضاً ما يُظهر أنّ العقد لا يسلم إذا ما أسبغت على الالتزام القانوني سمة التعاقديّة. فهذا الالتزام يُرفَق فعلاً، وضرورةً، بالتزامات تعاقد تُزاحِم، وهذا أقلّ ما يمكن أن يقال، مبدأ الحريّة التعاقديّة.

وقد يذهب بنا التفكير إلى اعتبار مسيّري المؤسسات الخاصّة أو الإدارات، بما أنّهم أصحاب السلطة، غير معنّيين بهذه التقنيات الجديدة في السلطة. ولكن ذلك ليس صحيحاً، فالكلّ وقع في شباك

(88) انظر: CE 11 juillet 2001, *Revue de jurisprudence sociale* 10/ 01 no. 1157 et 1168.

(89) انظر: C. Willmann, "Le chômeur cocontractant," *Droit social* (2001), p. 384, et Supiot, "Un faux dilemme: La loi ou le contrat?," p. 68.

(90) انظر: TGI Marseille, 15 avril 2004, A. Supiot "La valeur de la parole: donnée à propos des chômages recalculés," *Droit social* (2004), p. 541.

"الحكم الرشيد". الفرق بين الدولة والمؤسّسة هو مسألة مرجعية. فالدّولة تُنْسَب إلى قيم نوعيّة لا تورّث؛ إنّها مكلّفة بمصير الناس، وأفقها هو زمن حياة الشعوب الطويل. وأمّا المؤسّسة، فتُنسَب إلى قيم كميّة إرثيّة وتتمثّل مهمّتها في تحقيق المنتجات أو الخدمات، وأفقها هو زمن الأسواق القصير. وهذا ما يسبغ كلّ الرعب على تلك الفكرة السائدة اليوم، ومفادها أنّه ينبغي أن تسيَّر الدّولة كما تسيّر مؤسّسة وأنّه لا فرق، من حيث الطبيعة، بين السلطة الاقتصاديّة والسلطة السياسيّة والسلطة الإداريّة. وليس أقلّ صواباً أن نعتبر أنّ المسائل التنظيميّة ذاتها يمكن أن تطرح على الدول وعلى المؤسّسات وأنّ بنيتها اتّبعت خلال تاريخ تطوّرها منهجاً موازياً. ومثلما هو الشأن بالنسبة إلى الدول، فإنّ المؤسسات الكبرى تواجه اليوم استحالة اتخاذ قرار على مستوى القمّة، وأنّ عليها ابتكار أنماط جديدة في حكم الناس. وعلى منوال الدول، فهي تمرّ بأزمة مشروعيّة تجلّت في الحالة التي تخصّها، عبر تفوّق سلطة المساهمين على سلطة المتصرّفين التكنوقراطيّة. ومثل أولئك الذين يسيّرون الدّول، فإنّ مسيّري المؤسسات قد اضطروا إلى إعادة ضبط أدوارهم في اتجاه تحديد أهداف أرجع تحقيقها المفصّل إلى مسارات تفاوض فرديّة وجماعيّة. فما من وجه من أوجه السلطة إلاّ ويجد صداه في المؤسّسات، سواء في مجال الماليّة (سلطات السوق، مدقق الحسابات) أو في مجال المنتجات (وكالات التقييس والإشهاد).

في الأصل، يظلّ رئيس المؤسّسة المقرّر الوحيد لنوع التصرّف والمسؤول الوحيد عن الأخطاء المرتكبة في إطار المؤسّسة التي يديرها. ومثل أجرائه أو متعهدي التشغيل أو كذلك مثل العاطلين، فإنّه خاضع لتحقيق الأهداف التي يفترض أنّه كان قد تبنّاها. فصورة الموظّف التابع، الذي يزدهر مع شبكات المؤسّسة، هو المظهر اللافت لتأثير مفهوم الإدارة بالأهداف على سلطة أرباب العمل

ذاتها[91]. ففي حين يكون مدير فرع في مجموعة شركات خاضعاً قانونيّاً لأوامر الشركة الأمّ (عبر الهياكل الاجتماعيّة)، فإنّ نشاط كلّ مؤسّسة داخل شبكة معيّنة يخضع لاحترام قواعد الجودة والنجاعة الذي لا يتوقّف على إرادة أيّ منها، وإنّما هو مفروض بفعل الارتباط التعاقدي. وهذه القواعد "الموضوعيّة" (المنظمة الدولية للمقاييس) هي قواعد خاصّة، صاغها خبراء داخل وكالات يفترض أنّها مستقلّة. وتسهر على احترامها، على نحو مماثل، منظمات إشهاد مستقلّة[92]. وتستمدّ قوّتها الإلزاميّة من الحبك التعاقدي الذي ينسج قانونياً الشبكة. وبهذه التركيبات التي تثير بشكل لا يقاوم أشكال تنظيم اقتصادي[93] تعود إلى ما قبل الثورة الصناعيّة، أصبح العقد أداة انضباط مشترك، بكلّ الدلالة الفنيّة المضمّنة في مصطلح المقاييس، تتعلّق بممارسة رؤساء المؤسّسات سلطة الإدارة.

وقد طبّقت تقنيات المقاييس أيضاً لإلزام رؤساء المؤسّسات بالدفاع عن مصالح المساهمين. كان ذاك هو موضوع المبادئ المعروفة باسم حوكمة الشركات، كما تمّ الإعلان عنها أوّلاً في الدول الأنجلوسكسونيّة[94] ثمّ في دول القارة الأوروبيّة.

---

(91) انظر: A. Supiot, "Les nouveaux visages de la subordination," *Droit Social* (2000).

(92) انظر: F. Mayer, *Certifier la qualité?* (Strasbourg: Presse Universitaire de Strasbourg, 1998).

(93) انظر: P. Minard, "Contrôle économique et normes des production dans la France des lumières," dans: Intituto Datini, *Poter economici e poteri politici* (secc. XIII-XVIII) (Firenze: Le Monnio, 1999), pp. 641 sq.

(94) أواخر عام 1980 نُشر تقرير عن معهد القانون الأميركي عنوانه "مبادئ الحكم المشترك" تبعه بعد ذلك بسنوات في المملكة المتّحدة صدور "مجلّة أفضل إجراء متّبع" المنبثق عن أعمال لجنة كادبوري: انظر تقديم هذه النصوص في مقال: A Tunc, "Le gouvernement des sociétés anonymes: Le mouvement de réforme aux Etats - Unis =

ويتعلّق موضوع هذه المبادئ بإخضاع إدارة المؤسّسات لأهداف موجّهة إلى "خلق القيمة" لصالح المساهمين، (وهي أهداف إثراء لصالح أصحاب رأس المال الاجتماعي). ولا يتجلّى هذا الإخضاع عبر الأوامر الصّادرة إلى رئيس المؤسّسة (الذي يظلّ حرّاً في تحديد أشكال "خلق القيمة" ووسائلها) وإنّما، هنا أيضاً، باستخدام قواعد "موضوعيّة" هي قواعد المحاسبة ـ التي ستطبع اختياراته في التصرّف وستعبّر عنها في الآن ذاته. وكما هو معلوم، فإنّ تقنية المحاسبة تميّز بين محاسبة التصرّف (والمعروفة بالمحاسبة التحليليّة) والمحاسبة الماليّة (الموجّهة إلى إعلام الغير). وفي حالة مجمّعات الشركات، فإنّ قواعد المحاسبة الماليّة (الحساب المجمّد) تصوغها سلطات دوليّة في مجال القانون الخاص، المكوّنة من خبراء مستقلّين من حيث المبدأ[95]. وقد تمّت مراجعة تلك القواعد منذ عشرين عاماً لكي تعكس أداء المؤسّسات في مجال "خلق القيمة"، وذلك باعتماد مؤشّرات مثل القيمة الاقتصاديّة المضافة. وهكذا، وقع التخلّي خصوصاً عن ذلك المبدأ القديم (والمحترس) المسمّى بالكلفة التاريخيّة والذي كان يقتضي أن لا يُدرج في الحساب ملك إلاّ بناء على قيمة امتلاكه. فالحذر يستوجب، فعلاً، أن يؤخذ في الحسبان

et au Royaume- Unis," *Rev. interna dr. comp.*, vol. 1 (1994), pp. 59- 72 add N. = Deccopman "Du gouvernement des entreprises à la gouvernance," dans: *La gouvernabilité,* ouvrage coll. (Paris: PUF, 1996), pp. 105 sq., et B. Brunhes "Réflexions sur la gouvernance," *Droit social* (2001), p. 115.

(95) جانب مجلس معايير المحاسبة الماليّة التي تطالب المؤسسات الأميركيّة باحترامها ومن جانب آخر لجنة معايير المحاسبة الدوليّة (ل.م.م.د) التي يضع قواعدها مجلس معايير المحاسبة ذو الأهداف الدوليّة، تمثّل (ل.م.م.د.) مؤسّسة قانون خاص مقرّها في لندن ويرأسها حالياً الرئيس السابق للخزانة الفيدراليّة الأميركيّة. انظر: Y. Lemarchand, "Le miroir du marchand: Une histoire de la norme comptable," dans: Supiot, *Tisser le lien social*, p. 213.

تدنّي قيمة الأملاك (عبر التسديد أو تكوين الأرصدة)، ولكن ألاّ نُضاربَ حول تقدير قيمتها المفترضة. وقد عُوِّض هذا المبدأ بآخر يعرف باسم "القيمة العادلة" الذي ينبغي بموجبه أن يحسب الأصل طبقاً للقيمة المحيّنة لدفقات المداخيل المقبلة التي يفترض أن ينتجها أي، عملياً، طبقاً لقيمته التجاريّة يوم غلق الحسابات (المعروفة باسم القيمة التجاريّة الفوريّة).

ويتلخّص مشكل رئيس المؤسّسة وشرط بقائه في مركزه في إنماء تلك القيمة. وعلى عكس ذلك، فإنّ الأجور، نظراً لاحتسابها كأعباء، يكون تخفيضها الصارم، لا سيما عندما يتمّ تقليص عدد العمّال، كافياً لأن يخلق آلياً "قيمة" في هذه الصورة الحسابيّة للمؤسّسة. وبذلك تجد إدارة المؤسّسة نفسها وبأكملها (تشغيل، طرد، شراء، بيع، اقتراض. . . إلخ) محدّدة من خلال تلك الصورة المحاسبية (وهذا ما يفسّر الطرد من فضاء البورصة). إنّ مبدأ "القيمة العادلة" يستورد حالياً وفق إجماع جميل داخل الاتّحاد الأوروبي[96]، في الوقت الذي تبرز فيه أخطر عيوبه في الولايات المتّحدة الأميركيّة. وإنّه لمن الوهم الاعتقاد أنّ قوانين المحاسبة هي قواعد "فنيّة بحتة" خالية من كلّ خيار سياسي. فتقدير دفقات المداخيل المستقبلية مغامرة ترتبط بتسعير الغفرانات الإلهية أكثر ممّا ترتبط بالعلم التجريبي. ويمكن أيضاً أن نعتبر خلق القيمة المأخوذة في الحسبان بمثابة إضافة خالصة تقدّمها المؤسّسة، لا لفائدة المساهمين وإنّما لصالح الدول التي أقيمت فيها. كما يمكن أن نعتبر أيضاً الأموال المرسملة لفترة

(96) يوم 12 آذار/ مارس 2002، صادق البرلمان الأوروبي بالأغلبيّة تقريباً على مشروع نظام اللجنة الأوروبية إذ فرض على الشركات المسوّمة تبنّي مقاييس المحاسبة الدوليّة بداية من عام 2005، وستسمّى هذه القواعد المشتركة مستقبلاً "المعايير الدوليّة للإبلاغ المالي" (IFRS).

التقاعد كعبء لا كأصل. وقد يستوجب الأمر كذلك أن تحسب المخزونات الاختياريّة كأعباء. وفي واقع الأمر، لا توجد قاعدة "تقنية محضة"؛ وتقنية المحاسبة قائمة، شأنها شأن أي نظام تقاعدي، على تمثل معيّن لنظام عادل، وذلك بالاستناد إلى مجموعة معتقدات لا إلى علم تجريبي. فالمشرّع الحريص على إيقاف ظاهرة الطرد من البورصة، بإمكانه الاستفادة أكثر من الاهتمام بمحتوى تلك القواعد بدلاً من الإصرار على تعقد قانون الطرد التعسّفي. وبذلك يكون لتدخله ثقل سابق لقرار ربّ العمل، فيؤثّر على ما يسهم في تحديده، عوضاً عن الاجتهاد في تقليص الأضرار النّاجمة عن اتّخاذه. وفي منظومة القواعد التي تعتبر الناس دوماً بمثابة تكلفة وليس إطلاقاً كثراء، فإنّ قانون الطرد لا يعدو أن يكون سوى وسيلة للحدّ من تحطيم اجتماعي مبرمج.

وهكذا، فإنّ المناهج المختبرة والمعتمدة في الفضاء الخاص تنتشر اليوم في اتجاه الشؤون العامّة، وهو أمر قد يغيّر بشكل عميق مفهوم الإدارة بالذات. وتقدم لنا فرنسا في هذا الصدد مثالاً جليّاً عبر التشريع الأساسي الجديد المتعلّق بقوانين الماليّة (LOLF)[97]. إنّ هذا "الدّستور المالي" الجديد للبلاد سيخضع النفقات العامّة لمناهج الإدارة حسب الأهداف. فالقروض سوف تمنح حسب البرامج "المخصّصة لتنفيذ نشاط أو مجموعة أنشطة متناسقة ترجع بالنّظر إلى

(97) قانون رقم 2001 . 692 المؤرّخ في 1 آب/ أغسطس 2001، والذي سيدخل حيّز التنفيذ عام 2006. انظر الملفّات المكرسة لهذا القانون: *La Revue française de finances publiques*, 76 novembre 2001, et 82 juin 2003; add. M. Bouvier, "La loi organique du 1er août 2001 relative aux lois de finances," *AJDA* (2001), p. 876; L. Tallineau *Rev fr. dr. Adm.*, vol. 6 (2001), p. 1205; L. Philip, *Revue française de droit constitutionnnel*, vol. 49 (2002), p. 199, et S. Damarey, "L'administration confrontée à la mise en œuvre de la LOLF," *AJDA* (2003), p. 1964.

الوزارة نفسها التي عُهدت إليها أهداف محدّدة، ضُبطت حسب ما تقتضيه المصلحة العامّة، وكذلك النتائج المنتظرة المعتبرة موضوع تقييم" (المادة 7). إنّ الاعتمادات (لغير الأفراد) المخصّصة لبرنامج معيّن صارت قابلة للاستبدال، وهو ما من شأنه أن يحرّر ذلك البرنامج من كلّ تحديد قَبْلي لأنواع النفقات. فعند تقديم مشروع قانون مالي، على كلّ برنامج أن يرفق "بمشروع سنوي في الأداء القياسي" يشتمل بالخصوص على "تقديم الأعمال والتكاليف المجمّعة والأهداف المرسومة والنتائج المجنيّة والمنتظرة خلال السنوات المقبلة، وذلك بقياسها جميعاً وفق مؤشّرات محدّدة يكون اختيارها مبرّراً" (المادة 51). ويعهد إلى "تقرير سنوي في الأداء القياسي" بأن يقدّم بشكل تناظري النتائج المجنيّة بالنسبة إلى كل برنامج. ويربط القانون بهذا الإصلاح تطبيق المحاسبة العموميّة المعروفة أيضاً باسم "المحاسبة السنة الجارية"، والتي لا تتميّز قواعدها عن تلك المعتمدة في المؤسسات إلاّ "بناء على خصوصيات نشاطها" (الفصل 30). وعلى غرار حسابات المؤسّسات، يجب على حسابات الدولة أن تكون "منتظمة، ونزيهة وتقدّم صورة وفيّة عن ذمتها الماليّة وعن وضعها المالي" (المادة 27)، وأن تكون كذلك موضوع إشهاد (يعهد إلى ديوان المحاسبات)[98]. إنّ الغاية من هذا الإصلاح هي نشر ثقافة "الحكم الرشيد" داخل الإدارة. فبدلاً من أن يؤمّن المسؤولون فيها تطابق المصاريف مع القواعد المحدّدة مسبقاً، فإنّهم سيتمتّعون بحريّة أكثر في تسيير النّشاط الذي سيقيَّم على أساس مقاييس "موضوعيّة" تدرس الكمّ. إنّ هذا الإصلاح يقدّم إلى مبدأ تعاقديّة النشاط العمومي الأداة الماليّة التي كانت تنقصه.

(98) انظر: L. Levoyer, "Fondements et enjeux de la réforme de la comptabilité de l'état," *La revue du trésor* (1 janvier 2003), p. 3.

تحويل مصادر القانون إلى أدوات

يمكن أن يلاحظ أيضاً ازدهار تقنيات التعاقد في صياغة القانون. غير أنّ ذلك لا يعبّر عن حريّة متنامية لدى المتعاقدين؛ بل الأمر عكس ذلك؛ فبما أنّها تنبثق عن مصادر القانون، فإنّ الاتفاقات تشحن بقواعد تخرج عن إرادة من يتفاوضون بشأنها أو يطبّقونها. لقد تحوّل القانون الاتفاقي إلى أداة بواسطة النصوص التشريعيّة التي تبرمج التفاوض في شأنه. إلاّ أنّه وخلافاً لذلك يمكن أن تتحوّل النصوص التشريعيّة والتنظيميّة هي ذاتها إلى أدوات من خلال اتفاقات تبرم قبل صدور القرار السياسي وتحدّد توجّهه.

ويبرز هذا المنحى الأدواتي جليّاً، قبل كل شيء، في تطوّر قانون المفاوضات الجماعيّة. فمنذ ثلاثة عقود، لم تعد الاتفاقيّة الجماعيّة، تدريجيّاً، مجرّد اتفاق بشأن مصالح أرباب العمل والأجراء الممثلين خلال مفاوضاتهم، وإنّما تحوّلت إلى أداة تحقيق أهداف تسمو بتلك المصالح. إنّ هذا التطوّر يؤثّر في الآن ذاته في هويّة الأطراف المتعاقدة وفي مواضيع التفاوض. وبمرور الوقت، أصبحت الشروط المطلوبة لإبرام اتفاقيّة جماعيّة أكثر صرامة. ففي الأصل، كان توقيع الاتفاقيّة الجماعيّة متاحاً لكلّ جمعيّة عمّال أو أرباب عمل. وعلى مراحل متتالية، أقيم شرط الأهليّة التعاقديّة المقيّدة أكثر فأكثر. ففي البداية، وفيما يتعلّق بتمثيل العمّال، خصّصت هذه الأهليّة للنّقابات المهنية ثمّ للنقابات العامة التي تُثبت تمثيلها. ومع الاتفاقيات الاستثنائيّة المبرمة عام 1981، ثمّ مع الإصلاح المتعلّق بنظام العمل وفق الساعات الخمس والثلاثين الأسبوعيّة، ظهر شرط التمثيل القائم على مبدأ الأغلبيّة الذي طلبت الأطراف الاجتماعيّة تعميمه[99]، وقد

(99) "الموقف المشترك بشأن طرق تعميق التفاوض الجماعي ووسائله"، الذي اعتمد=

حصلت على ذلك. ويجد هذا التطوّر نظيره في قانون الاتحاد الأوروبي، وذلك مع اشتراط "التمثيل المتراكم الضروري" للموقّعين على الاتفاقيات التشريعيّة المنبثقة عن معاهدة ماستريخت[(100)].

إنّ اشتراط الأهليّة التعاقديّة هو لازمة تغيير وظيفة الاتفاق الجماعيّ. وبما أنّه يحسم مسائل المصلحة العامّة، فينبغي أن يشرف على صياغته أشخاص لهم صفة معنويّة، تعيّنهم السلطات العموميّة (الحكومة أو القاضي) ويبرّر صفتهم قانون العدد (التمثيل بالأغلبيّة، الاستفتاء). وهكذا، فإنّ الديمقراطيّة غير البرلمانيّة، التي لا تزال تتحسّس طريقها من خلال تطوّر الاتفاق الجماعي، تؤدّي إلى إرساء تقنيات قادرة على تأهيل المتعاقدين الشرعيين على المساهمة في الصياغة التعاقديّة للقوانين.

وبازدهار التزامات التفاوض، فإنّ مواضيع المفاوضات هي المفروضة أيضاً على المتعاقدين؛ ففي نظام الحريّة التعاقديّة، لا يُلزَم أحد بإجراء مفاوضات، فما بالنا بالتعاقد؟ وقد بدأ قانون الشغل الفرنسي ينأى عن هذا المبدأ منذ عام، 1971، وذلك مع الاعتراف بحق الأجراء في التفاوض الجماعيّ. وقد قدّم المشرّع نفسه هذا التجديد القانوني الذي تولّى فقه القضاء والنظرية تأويله على أنّه تكريس قانون جديد بالنسبة إلى العمّال. وهذا التحليل ليس خاطئاً،

= في تموز/ يوليو 2001. (انظر استعادة المشرّع في هذا الصدد في إصلاح قانون التفاوض الجماعي) (*Liaisons sociales*, 1er août 2001, C_1, no. 174) الصادر عام 2004 انظر: M. L. Morin, "Principe majoritaire et négociation collective: Un regard de droit comparé," *Droit social* (2000), pp. 1083 sq., et G. Borenfreund: "L'idée majorité dans la négociation collective," dans: *Mélanges M. Despax* (Toulouse: Presse Universitaires de Toulouse, 2002), pp. 429- 444.

(100) انظر: Trib. Des Communautés européennes, 17 juin 1998 (aff. T- 135- 96), CGPME, *Droit social* (1999), p. 53.

ولكنّه شديد الاختزال؛ فالقانون لا يقتصر فعلاً على فرض تفاوض جماعيّ؛ إنّه يحدّد مواضيعه. وتستمر قائمة هذه المواضيع في الاتساع على امتداد السنين. ففي عام 1981، لم تكن إصلاحات أورو (Auroux) تفرض سوى التفاوض السنوي المتعلّق بالأجور وبمدّة الدوام والتّفاوض الخماسي بشأن الاختصاص المهني أي التفاوض في عناصر أساسيّة في علاقة العمل. ولكن، منذ ذلك الحين، تأثّرت مظاهر قانون العمل الأكثر تنوّعاً، كل بدوره، بواجب التفاوض: التأهيل المهني، الادّخار على الأجر، المساواة بين الرجال والنساء، إلخ. ويلاحظ التوجّه نفسه في قانون الاتحاد الأوروبي: سواء تعلّق الأمر ببعث "لجنة المؤسّسة الأوروبيّة" ضمن الشركات الدوليّة، أو بتأسيس الشركة الأوروبيّة المغفلة الاسم، أو بتنظيم التمثيل واستشارة ممثلي العمّال، فإنّ توجيهات الاتحاد الأوروبي أنشأت التزامات في عملية التفاوض وتارة تكون خاصّة (مجموعات تفاوضية خاصّة)، وأخرى عامّة[101]. إنّ واجب التفاوض ليس واجب تعاقد؛ ونخطئ إن نحن اعتبرنا هذا التطوّر مجرّد تراجع في سلطة رب العمل الأحاديّة الجانب. إنّ الأمر المهمّ يكمن في موطن آخر: بما أنّ الأطراف في المفاوضات لم يعودوا متعاقدين أحراراً، يضبطون موضوع عقدهم، ولكنّهم أصبحوا أعواناً لتنفيذ سياسات المصلحة العامّة (سياسات التأهيل المهني والمساواة بين الرجال والنساء والشغل... إلخ.) فعليهم أن يتبنّوها والأدوات اللازمة لتحقيق الأهداف المرسومة، علماً بأنّها حُدِّدت من دونهم.

---

(101) انظر المادة الرابعة المذكورة آنفاً من توجيه الاتحاد الأوروبي 2002 /14 /CE الذي ينصّ على أنّ الاستشارة يجب أن تجرى "قصد التوصّل إلى اتفاق" عندما تتعلّق "بالقرارات التي من شأنها أن تؤدّي إلى تعديلات هامّة في تنظيم العمل أو في عقود الشغل". ولا نرى مطلقاً قراراً هامّاً قد لا يشمله هذا التعريف العام...

إنّ تحويل مصادر القانون إلى أدوات يؤثّر أيضاً في السلطة التشريعيّة أو الترتيبيّة، وذلك عندما يقتضي الأمر ممارستها لتحقيق أهداف حدّدتها اتفاقيات التزمت بها الدّول. ونظراً لأن إدارات المؤسّسات الكبرى التي يفرض عليها الخضوع لتحقيق أهداف خلق القيمة، فإنّ الأمر ذاته ينطبق على حكومات أغلب الدول (ماعدا الولايات المتّحدة الأميركيّة)، التي تدعى اليوم إلى أن تكون وسائل تحقيق برامج يفترض أن تنظمّ إليها تلقائياً، والتي تطبّق كذلك قواعد "فنيّة" صاغتها سلطات دوليّة هكذا فإنّ عدداً من دول الجنوب مدعوّ للالتزام إراديّاً "بمخطّطات التعديل الهيكلي" التي تجسّد مؤشرات إدارة سليمة حدّدها خبراء المؤسّسات الاقتصاديّة والماليّة الدوليّة. وبالطريقة ذاتها، صاغ الاتحاد الأوروبي أنماطاً جديدة في مجال الحكم الرشيد تتّفق الدول الأعضاء بموجبها على مؤشّرات مشتركة، أعدّتها اللجنة، وينبغي أن "توجّه لاحقاً السياسات المعتمدة على الصعيد الوطني". ومن دون أن تقتصر البتّة على المسائل الاجتماعيّة لاسيما سياسات التشغيل بخطوطها العريضة المحدّدة سنوياً[102]، ذلك أن هذه "الطريقة المنفتحة في التعاون"[103] أصبحت الشكل المنهجي "للحكم الرشيد" في أوروبا منذ تبنّي مقاييس التقارب الاقتصادي والأنظمة المترتّبة عن اعتماد العملة الموحّدة. هكذا تركت صرامة القانون الروماني مكانها للين القواعد الاتفاقيّة التي تبرمج

(102) انظر: P. Rodière, *Droit social de l'Union européenne* (Paris: LGDJ, 1998), no. 18.

(103) بهذا الاسم الإطاري ينعت اليوم رجال القانون الأميركيون المهتمون بالشأن الأوروبي هذه الأشكال الجديدة فيسمّونها القانون المرن (Soft Law)، رغم أنّ هذا التعبير يستعمل في صيغة أكثر تقييداً داخل معاهدة الاتّحاد الأوروبي (المادة 30 و40). انظر: C. Sabel, "L'Europe sociale vue des Etats-Unis," *Le droit social vu d'ailleurs, semaine sociale lamy*, numéro spécial (2002).

الحريّة المعترف بها للدول الأعضاء في أن تحدّد قوانينها. وللدّول أن تستمرّ كما يحلو لها في تحقيق أهداف كانت قد اتّفقت عليها؛ ولكن ذلك يفسح المجال لتقييم منتظم تقوم به سلطات مجموعة الاتحاد الأوروبي (اللجنة الأوروبية، البنك الأوروبي) استناداً إلى مقاييس "فنّية". هاهنا أيضاً نجد أنفسنا أمام منطق إدارة بالأهداف لها ترسانة تشريعيّة معتادة: المؤشّرات "المحايدة" للأداء القياسي والحريّة المبرمجة المتعلّقة بالخاضعين للقانون، وسلطات الخبراء المكلّفين بالسّهر على تحقيق الأهداف المتّفق عليها.

وبالتأكيد، فإنّ مؤشّرات السياسة العامّة الموضوعة على مستوى الاتحاد الأوروبي، شأنها شأن قواعد المحاسبة أو قواعد المنظمة الدولية للمقاييس، ليست "فنيّة محضة" قد لا تخضع أصلاً للنقاش الوجاهي، البرلماني أو القضائي[104]. غير أنّ تناولها يتمّ بناءً على تلك الصفة، وهو ما يعدّ من أكبر المخاطر التي يهدّد بها هذا النمط الجديد من التسيير الرشيد للديمقراطيّة، والذي لا يتجلّى بتراجع القانون أمام العقد فحسب، وإنّما بصيرورة انتقال العقد والقانون. وتتمثّل خاصيّته العامة في أنّ الأمر لا يتعلّق اليوم بضبط القواعد، وإنّما بخلق روابط تقيّدُ تصرّف كلّ شخص خاضع للقانون (الدول، النقابات، الأجراء، رؤساء المؤسّسات... إلخ) ففي مثل هذا النّظام، تنعدم الذات المطلقة السيادة، ويتحوّل كلّ فرد إلى عامل داخل انتظام جماعي غير متعمَّد في أيّ مكان[105].

---

(104) انظر في هذا الصدد التحليل البارز الذي أنجزه ر. سالي: Salais, "La politique des indicateurs.: Du taux de chômage au taux d'emploi dans la stratégie européenne pour l'emploi," dans: Zimmermann et Wagner, *Action publique et sciences sociales.*

(105) ربّما يكون أبلغ مفهوم لوصف ذلك الوضع هو الذي صاغه غيركي (Gierke) في القرن التاسع عشر والذي يتعارض مع التقليد الروماني والذي عرف ازدهاراً في المذهب =

من هذا المنظور، يصير من غير المجدي أن نأسف، من حيث المبدأ، على انتعاش روابط قانونيّة ذات طبيعة إقطاعية. ولكن علينا أن ننتقد، في المقابل، الأسس الحديثة أصلاً التي يقوم عليها النّظام التقعيدي الناشئ، سواء تعلّق الأمر بحياد القاعدة الفنيّة أو بسلطة الاختبار العلميّة أو بالذات المتحرّرة من القوانين أو بغيرها من المقولات الفكرية المعاصرة. فإذا استطاعت التعاقديّة أن تسمح بتجديد معطيات التوفيق الضروري بين المصلحة الخاصّة والمصلحة العامّة، يمكنها أيضاً أن تفسح المجال لأشكال اضطهاد لم يسبق لها مثيل. نحن نعلم أنّه لبناء مشهد مؤسّسي وذلك على الأقل منذ عهد غايوس- علينا أن نعوّل ليس فقط على الأشخاص والأشياء، ولكن أيضاً على العمل[106]، أي على الحقّ الممنوح للأشخاص بأن يراجعوا صفة الأشياء. ومن أبرز المظاهر التي تشغل البال في أيديولوجيا الحكم الرّشيد هو أنّها لا تترك أي مكان لنزاعات النّاس وللعمل الجماعي في مسيرة المجتمعات[107]. وهكذا فإنّنا، ومن باب المفارقة، نجدّد الصلة مع الطوباوية الشمولية لعالم خالٍ من النزاعات الاجتماعيّة. وعن سؤال طرح على زعيم صينيّ حديثاً بشأن الأفق المؤسّسي لبلده المترامي الأطراف، أجاب قائلاً: إنّ عليه أن يتتلمذ على أيدي المدرسة الغربيّة ويصبح "ديكتاتوريّة ديمقراطيّة". تلك هي إحدى مفارقات المنهج المقارن: إنّنا من بعيد نرى عادة بجلاء أكبر.

= الألماني خلال فترة النازيّة: *das personen rechtiches* Gemeinscha*ftverhältnis* (الذي يمكن ترجمته بعلاقة الانتماء القانونيّة الشخصيّة للمجموعة) وهو يعبّر عن البعد الذاتي في الرابط الجماعي.

(106) وهو مرادف العبارة اللاتينيّة: "*Omne autem ius quo utimur vel ad personas pertinet, vel ad res, ved ad actiones*". (Gaius, Institutes, I, 8).

(107) انظر: A. Supiot, "Revisiter les droits d'action collective," *Droit social* (2001), p. 687.



الفصل السادس

توثيق الصلة بالإنسانيّة في حسن استعمال حقوق الإنسان

علينا أن نتمكّن من فهم أنّه لا أمل في الأشياء وأن نبقى مع ذلك عازمين على تغييرها.

ف. سكوت فيتزجيرالد[1]

إنّ ما نسمّيه "كوكبة" ليس ظاهرة جديدة أصلاً، وإنّما هو المرحلة الأخيرة من عملية عولمة عتيقة جداً، يمكن أن نُرجع بداياتها إلى عصر النهضة وإلى اكتشاف العالم الجديد. فمنذ إبادة هنود أميركا إلى اليوم، ارتبطت هذه العملية دوماً بالسيطرة التي مارستها الدول الغربيّة على باقي الدول. ولم تستند هذه السيطرة إلى تفوّق الغرب البدني أو المعنوي وإنّما على القوة الماديّة التي يستمدّها من علمه وتقنيته. إنّ انتشار العلوم والتقنيات الغربيّة في العالم بأسره وكذلك اقتصاد السوق الذي رافقه، يطرح اليوم سؤالاً ذا تبعات جديدة وما هو بالجديد، يقول: هل توجد معتقدات مشتركة لدى كلّ البشريّة، أي

(1) انظر: F. Scott Fitzgerald, *La fêlure* (Paris: Gallimad, 1963), p. 341.

هل ثمّة قيم عالميّة معترف بها إن لم نقل ملتزم بها ومن شأنها أن توفّر لهذه العولمة قاعدة مؤسّسية؟ أو، على عكس ذلك، هل الأنظمة الدغمائيّة متنافرة؟ وقدرها أن يتجاهل بعضها بعضاً أو أن تتحارب؟

من المؤكّد أنّ هذا السّؤال يرتبط قبل كلّ شيء بحقوق الإنسان. فمضمونه يقابل بين أولئك الذين يعتقدون في كونيتها وأولئك الذين ينكرونها. فبالنسبة إلى البعض، تزوّد حقوق الإنسان العالم المعولم بألواح القانون الكوني الذي يحتاجه؛ في حين أنّ البعض الآخر لا يرى فيه سوى "حقوق الرجل الأبيض" الصالحة لإسباغ المشروعيّة على سيطرة الغرب على بقيّة العالم. إنّ رفض حقوق الإنسان، الذي قدّمت أمثلة بليغة له تجارب الدّول الغربيّة الشمولية والديكتاتوريّة والاستعماريّة، هو، إذاً، على وشك أن يغزو عقول عديد من سكّان البلدان التي رزحت تحت سيطرتها. وكما لاحظت سيمون فايل (Simone Weil) في مذكّرة عن الاستعمار وجّهت سنة 1943 إلى الحكومة الفرنسيّة في منفاها اللندني، "فمثلما هو الشأن بالنسبة إلى الإدمان على الكحول ومرض السل وأمراض أخرى، فإنّ سمّ الريبية هو أكثر حدّة في مجال كان سليماً منذ عهد قريب. وللأسف، نحن لا نؤمن بشيء يذكر. نحن نصنع لتواصلنا جنساً من البشر لا يؤمن بأي شيء. وإذا استمرّ ذلك، فإنّنا ذات يوم سنتلقّى صدمة تقدمها لنا يابان [1943] بفظاظة كفاتح شهية فقط"[2].

فعلاً، إنّ مسألة حقوق الإنسان تطرح في مجال المعتقدات. فكلّ تأمّل في الموضوع ينبغي أن ينطلق من طبيعتها الدغمائيّة وأن يقرّ بأنّها عناصر عقيدة تنحدر من قيم المسيحيّة الغربيّة. غير أنّ تلك الطبيعة الدغمائية يجب ألاّ تحملنا على إقصائها. فالعقيدة هي أيضاً

(2) انظر: S. Weil: "Propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français," dans: *Oeuvres* (Paris: Gallimard, 1999), p. 429.

مورد، ربّما يكون الأكثر لزوماً للحياة البشريّة، نظراً إلى أنّ ميزة هذه الحياة هي أنّه على النّاس أن يسبغوا عليها معنى، في حين أنّها تفتقر إلى معنى يمكن إثباته. عليهم أن يفعلوا ذلك وإلاّ فإنّهم يغرقون في انعدام المعنى ويطبق عليهم الجنون فرادى وجماعات. إنّنا نعجز عن التصرّف بحريّة من دون مرجعيات موثوق بها تعطي معنى لعملنا؛ ومن أجل ذلك، مثلما لاحظ توكفيل "لا يوجد مجتمع باستطاعته أن يزدهر من دون معتقدات مماثلة، أو بالأحرى لا توجد معتقدات تعيش هكذا"[3]. ولكون حقوق الإنسان مورداً دغمائياً، فإنّها تسهم في الإنجاز التقني والعلمي. فمن ناحية، هي تشرعنه، ومن ناحية أخرى، توجّهه وتجنّبه من أن يتحوّل إلى مشروع لنزع الصفة الإنسانيّة. إنّ السجلّ الثري لتلك الفظاعات غير المسبوقة المقترفة في القرن التاسع عشر تبيّن درجة لزوم هذه الوظيفة وما يمكن أن تؤدّي إليه تقنية علميّة متحرّرة من دغمائيّة حقوق الإنسان. ولكن، حتى تُواصل تلك الحقوق أداء الوظيفة الدغمائية، ينبغي أن يتطوّر تأويلها ويتماشى مع التطور التاريخي ومع انتشار العلوم والتقنيات جغرافياً. وهذا الأمر يفترض أن يمتلكها غير الغربيين وأن يُثروا كذلك دلالتها وبُعدها. عندئذ فقط تنتفي صفتها كعقيدة مفروضة على البشريّة لتصبح مورداً دغمائياً مشتركاً منفتحاً على تأويل يقوم به الجميع.

عقيدة حقوق الإنسان

من الصعب الاعتراض على الطبيعة الدغمائيّة لحقوق الإنسان. أجل، يودّ الكثيرون اليوم تأسيسها على "حقيقة علميّة"؛ ونرى هنا وهناك، عقولاً مستنيرة تستمدّ أدلّتها من الهويّة البيولوجيّة لدى جميع

(3) انظر: A. de Tocqueville: "De la démocratie en Amérique," dans: *Oeuvres,* bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1992), t. II, chap. II, "De la source principale des croyances chez les peuples démocratiques".

الكائنات البشريّة، وذلك لتبرير مساواتها القانونيّة [4]. ورغم ما يحث تلك العقول من نيات طيّبة، فإنّها تعيد الصلة بمنهج اجتماعي بيولوجي كان في وقت قريب تربة خصبة للنازية ولارتكاب المحرقة. هذا التوجّه يدعو إلى التسليم بأنّ الفروق البيولوجيّة من شأنها أن تبرّر التباين القانوني، وأنّه، من ثمّ، إذا كان العلم، الذي أكّد منذ زمن بعيد وجود تلك الفروق، عليه أن يثبت فروقاً أخرى في المستقبل، فينبغي أن نتخلّى، إذاً، عن مبدأ المساواة[5]. إذا أزحنا هذا الإغراء الذي تكرّسه الأصوليّة العلموية، فلا بد أن نقرّ بأنّ حقوق الإنسان هي مجموعة مسلّمات مؤسسيّة: أي هي تأكيدات غير قابلة للإثبات تمثل حجر الزاوية في صروحنا القانونيّة. فبعد أن انسحب الله من أجهزتنا المؤسسيّة، فإنّ الإنسان هو الذي حلّ محلّه؛ كما أنّ علمنة مؤسساتنا هي التي كانت، حسب تنبّؤات أوغست كونت (Auguste Comte) سبباً في بروز "ديانة للإنسانيّة جمعاء"[6]. ولكن، مثلما تبيّن على امتداد الفصول السابقة، فإنّ هذا الدّين، الذي ندعو فيه الناس جميعاً إلى

---

(4) انظر الإعلانات العديدة التي رافقت يوم 11 شباط/ فبراير 2001 النشر المتزامن في مجلّتي *Nature* و*Science* لمقالتين تتعلقان والمتعلّق بتقطيع صبغيات النوع البشري، والتي بحسبها قد تطمئننا قراءة "كتاب الحياة الكبير" بانعدام الأجناس، انظر: "Les bouleversantes révélations de l'exploration du génome humain," *Le monde*, 13/ 2/ 2001.

(5) لقد لمسنا هذه الاستدارة لدى أنصار عدم التفريق بين الرجال والنساء (نظريات الجندر) الذين عليهم اليوم، بعد أن أعلنوا أنّ العلم يؤكّد مزاعمهم، أن يواجهوا "حقائق علميّة" جديدة تثبت وجود اختلافات في التركيب الدماغي لدى الجنسين. انظر: M. Lansky, "Du genre des femmes et de tout le reste," *Revue internationale du travail*, vol. 139, no. 4 (2000), p. 539, spéc., pp. 553 sq.

(6) "تحل الإنسانيّة نهائياً مكان الله، من دون أن تنسى خدماته الوقتيّة" هكذا كتب كونت (Comte) في ختام كتابه **العقيدة الوضعية**. انظر: المصدر نفسه، ص 299. ولقد تجاوب معه رينان (Renan) عندما ختم كتابه **مستقبل العلم** (*L'avenir de la science*, 1890)، (Paris: GF- Flammarion 1995), p. 491 "بقوله لله "الوداع! مع أنّك خدعتني، فإنّني ما زلت أحبّك!".

التقرّب داخله، يتنزّل في التاريخ الطويل لتلك العقائد التي حكمت الغرب وكيّفته. ونلاحظ هذه البنوة بالدرجة الأولى في وجه ذلك الإنسان اللازمني والكوني الذي ترجع إليه كلّ إعلاناتنا الحقوقيّة[7]. إنّ لإنسان حقوق الإنسان جميع ملامح "صورة الإله" التي لمسناها لدى الإنسان القانوني الغربي[8]. ومثل "الإنسان القانوني"، فإنّ إنسان حقوق الإنسان هو أوّلاً فرد، بالمعنيين،في الآن ذاته، الكمّي (وحدة) والنوعي (وحدانيّة) للمصطلح ذي الأصل القانوني (في القانون الروماني يعبَّر عنه بمصطلح indivis أي الشيء الذي تتعذّر قسمته). وبما أنّه كائن لا يقبل القسمة، فهو الجُزيء الأساسي لكلّ مجتمع إنساني؛ إنّه جزيء مستقر وقابل للإحصاء له مكوّنات قانونيّة ثابتة ومتشابهة. وبما أنّه كائن فريد، تتعذّر مقارنته بغيره ويمثّل لذاته غايته. إنّه كائن كامل وجزيري يسمو بالمجموعات الاجتماعيّة المتنوّعة والمتغيّرة التي يشارك فيها[9]. ونتيجة لذلك فإنّ "العائلة البشريّة"[10] تمثل أخوية لا محدودة ومجتمعاً متساويين حيث يتزاحم صدام الحقوق الضروري مع "روح الأخوة"[11]. وفي مجتمع أختُزل إلى مجموعة أفراد يتمتّعون شكلياً بالمساواة، فإنّ سرّ النّظام العادل لا يكمن حقّاً إلا في التنافس بين هؤلاء الأفراد. إنّ هذه الصورة تختلف بالطبع عن تلك التي تطغى في العديد من الحضارات الأخرى التي يشعر فيها الإنسان أنّ كائنات عديدة تتعايش داخله، والتي فيها يرى نفسه كجزء من كلّ يخترقه ويتجاوزه وسيدوم بعده.

---

(7) سأرجع هنا إلى نصّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي صادقت عليه الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة يوم 10 كانون الأول/ ديسمبر 1948.

(8) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

(9) الإعلان العالمي، المادة 16 التي تعتبر الزوجين والعائلة موضوع الحقوق الفرديّة.

(10) الإعلان العالمي، الحيثية الأولى من الديباجة.

(11) الإعلان العالمي، المادة الأولى.

إنّ إنسان حقوق الإنسان هو، ثانياً، ذات لها سيادة. ومثل "الإنسان القانوني"، فهو صاحب كرامة[12]. إذ يولد حرّاً ويتمتّع بعقل وله حقوق[13]. إنّه ذات قانونيّة بالمعنيين المشتمل عليهما المصطلح: فهو كائن خاضع لاحترام القانون ومتمتّع بحمايته[14]؛ وهو أيضاً "أنا" فاعل، قادر على أن يحدّد لنفسه قوانينه الخاصّة به وملزم، بناء على تلك الصفة، بأن يكون مسؤولاً عن أفعاله. ونعثر في إعلانات الحقوق على المستويين اللذين تتناولهما السيطرة البشريّة على القوانين. فمن ناحية، نجد القوانين العلميّة، التي عوّض "اكتشافها" الوحي الإلهي[15] والتي خوّلت الإنسان أن يكون سيّد الطبيعة[16]. ومن ناحية أخرى، نجد القوانين المدنيّة التي تستمدّ مشروعيتها من الشعب الذي تطبّق عليه[17]:

إنّ السّيادة الفرديّة، كما تتجلّى في الاقتراع (الذي لا يعرّف على أنّه وظيفة وإنّما بصفته حقّاً فردياً)[18] هو بمثابة قاعدة المؤسسات، حيث بإمكان كلّ فرد أن يتصرّف كسيّد[19]. إنّ منظوراً كهذا يظلّ بالطبع غريباً عن الحضارات الكبرى التي تثمّن، على العكس، محو الإرادة الفرديّة، مثلما هو الأمر في اليابان[20]، أو كذلك في ديار

(12) الاعتراف بهذه الكرامة هو أوّل تأكيد في ديباجة الإعلان العالمي. عن أصل هذا المفهوم الملكي، انظر: الفصل الأول من هذا الكتاب.

(13) الإعلان العالمي، المادة الأولى.

(14) الإعلان العالمي، المواد 7 وما يليه و29 ـ 2.

(15) الإعلان العالمي، المادة 27 (الحق في المشاركة في التطوّر العلمي وفي المنافع التي تنتج عنه).

(16) الإعلان العالمي، المادة 17 (حقّ الملكيّة) و23 (حقّ الشغل).

(17) الإعلان العالمي، المادة 21 ـ 3.

(18) الإعلان العالمي، المادة 21 ـ 1.

(19) الإعلان العالمي، المادتان 21 ـ 1 و21 ـ 2.

(20) انظر: O. Nishitani, "La formation du sujet au Japon," *Intersignes*, vol. 8, no. 9 (1994), spéc. p. 70.

الإسلام، حيث ينظر إلى الله على أنّه المشرّع الأصلي الوحيد، وإلى أنّ الإنسان لن يبلغ مرتبة الحريّة إلاّ إذا أقرّ بعجزه أمام الله.

أخيراً، إنّ إنسان حقوق الإنسان هو شخص. وقد نصّ الإعلان العالمي الصادر سنة 1948 (المادة 6) على أنّ "لكلّ شخص الحق في أن يُعترف له في كلّ مكان بشخصيّته القانونيّة" (المادة 6). وكما رأينا، فإنّ المسيحيّة هي التي جعلت من الشخصيّة صفة لكلّ كائن بشريّ[21]، وذلك بإسناده، على منوال صورة المسيح، طبيعة مضاعفة، ماديّة وروحية، وباعتبار جسده الفاني معبداً لروحه الخالدة؛ فاتحاد الجسد والروح هو الذي ينشئ هذه الشخصيّة. وبترداد محور "حريّة الشخصيّة ونموّها الكامل"[22]، تبدو حقوق الإنسان وريثة هذا التصوّر الذي يرى في كلّ شخص عقلاً فريداً سيتفتّح على مدى حياته وسيدوم بعده من خلال أعماله[23]. بناء على هذا التصوّر، فإنّ الشخصيّة ليست قناعاً ينبغي نزعة، مثلما هو الحال في الفلسفات الهنديّة، وإنّما هي كائن يجب اكتشافه؛ إنّها الإيحاء بهويّة فكر كل إنسان في تجربة تجسّده. وإذا كان إعلان عام 1948 قد أدرج بذلك الشخصيّة القانونيّة في قائمة حقوق الإنسان، فإنّ ذلك لا يبرّر فقط أنها لازمة فنيّاً للتمتّع بكل الحقوق الأخرى. إنّ السبب يكمن في مكان آخر. فتحت سيطرة العلموية، كان الغرب قد انتهى إلى الاقتناع بأنّ واقع الإنسان الوحيد أنّه كائن ذو طبيعة بيولوجيّة، وأنّ الشخصيّة القانونيّة كانت لذلك مسألة فنيّة محضة لا يمكن أن نتصرّف فيها كما نشاء.

---

(21) انظر الفصل الأوّل من هذا الكتاب.

(22) الإعلان العالمي، المواد 22 - 26 - 29.

(23) الإعلان العالمي، المادة 27 ـ 2: "الحق في حماية المصالح الأدبيّة والماديّة المترتّبة عن كلّ إنتاج علمي أو أدبي أو فنّي الذي يكون هو صاحبه".

غير أنّ فظاعات النازيّة كانت قد بيّنت أنّ حصر ذات الإنسان في كيانه البيولوجي يؤدّي إلى تحويل المجتمع إلى عالم دارويني خاضع إلى قانون الأقوى فحسب. لذلك جعل الإعلان العالمي من الشخصيّة موضوع حق كونيٍّ غير قابل للتقادم. ولقد استُكمل كريس الشخصيّة القانونيّة بالاعتراف بحقوق إنسان جديد تُعرف "بالجيل الثاني"، وهي عبارة عن مجموعة ملحقات تمكّن من تحقيق الكرامة البدنيّة الفكريّة الشخصيّة البشريّة[24]. إنّ تحديد هذه الحقوق (في العمل، وفي الحماية الاجتماعيّة، وفي التربية والثقافة) يصدر بالتأكيد عن تجربة خاصّة عاشتها الدول الغربيّة، التي كانت قد انتهجت مسلك دولة العناية الإلهية بدلاً من الدولة الشمولية، وهو ينقل بذلك مفاهيم (مثل مفهوم "العمل" الذي يتضمن أجراً معيَّناً) لا تستجيب لتجربة دول الجنوب.

ونجد، ثانياً، لغة القانون والحقوق التي تفتقر إلى كلّ عفويّة كونيّة وتعبّر بالضبط عن منظومة معتقدات غربيّة. وتعود الفكرة القائلة بخضوع العالم لقوانين كونيّة لا تُمسّ إلى حضارات الكتب السماويّة. فبالنسبة إلى مسلم صالح كما هو الحال بالنسبة إلى آينشتاين أو أيّ ملحد مختص في علم الأحياء العصبي، الناس خاضعون لقوانين صارمة، ولا شيء، مثلما كان قد كتب في ذلك ابن ميمون[25]، يضاهي في القيمة دراسة هذه القوانين ومعرفتها. ويكمن الفرق الوحيد بينهم في طريقة إبرازها. فأحدهم يبحث عن القانون في الوحي الإلهي والآخر يعكف على كشف النواميس الموجودة في كتاب

(24) الإعلان العالمي، المادتان 22 و25 (الضمان الاجتماعي) و23 و24 (حقوق العمل) و26 (التربية) و27 (الثقافة).

(25) انظر: Moïse Maïmonide, *Le livre de la connaissance*, 2ème éd. (Paris: PUF, 1990), p. 178.

الطبيعة الضخم. غير أنّ هذا وذاك يتقاسمان الاعتقاد في عالم منظّم بقوانين بمقدور الإنسان أن يعرفها ويلاحظها. إنّ اعتقاداً كهذا، مثلما رأينا آنفاً، ظلّ غريباً تماماً عن بعض الحضارات الكبرى، وفي طليعتها الحضارة الصينيّة[26]. وفي الفكر الكونفوشيوسي، ينبثق النّظام الطبيعي أو الاجتماعي عن استبطان كل فرد المكانة الخاصّة به، وليس البتّة عن تطبيق قوانين متشابهة على الجميع. فالقول بإنّه كان على هذه الحضارات، أو عليها اليوم أيضاً، أن تستملك الفكر القانوني القادم من الغرب، يوهمنا بأنّها اعتنقت ثقافتنا القانونيّة. ولكنّ التسليم بهذا الاعتبار هو إنكار لحقيقة تقول: إنّ فكرة القانون، عندما لم تتولّ فرضها سلطة استعمارية فحسب، كان قد تمّ استيرادها كشرط ضروري للتجارة مع الغرب، وليس إطلاقاً كتعبير عن قيم إنسانيّة أو اجتماعيّة. ومثال اليابان في هذا السياق بليغ جداً. فقد تبنّت الثقافة القانونيّة للاستعمال الخارجي مع مواصلة تفضيل رؤيتها الخاصة بالنظام البشري[27] للاستعمال الداخلي. وبدرجة أقل من درجة القانون، فإنّ "فكرة الحق" لا يمكن أن تدّعي الكونيّة. فمع مفهوم الحق، تغيّرت طبيعة القانون. فمن كون القانون أمراً منزّلاً وأزلياً ضمن نص ثابت، تحوّل إلى موضوع تقني تأتي دلالته من فكر الإنسان الذي بمقدوره خلقه أو تغييره[28]. بهذا التعريف، يلوح الحق كثمرة لتاريخ أوروبي طويل أدّى إلى الاعتراف للإنسان بالسيطرة على القوانين التي تحكمه. وكما بيّنت ذلك أعمال هارولد بيرمان وبيار لوجاندر، فقد كانت الثورة الغريغوريّة (في القرنين الحادي عشر

---

(26) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(27) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(28) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

والثاني عشر) الفترة الحاسمة في هذا التاريخ[29]. وبعد أن جدّدت البابويّة القانون الروماني وفق متطلّباتها، نصبت نفسها مصدراً حيّاً تصدر عنه القوانين الموجّهة للتطبيق على جميع المسيحيين أي، وبعد أجل، على العالم بأسره. وقد كان إيلي فور قد لاحظ أنّ "البابويّة لم تكن سوى الامتداد المجرّد للإدارة الرومانيّة في الغرب"[30]. من رحم هذه الاعتبارات، ظهرت تصوّرات الغرب للقانون وللدولة. فالقانون يتجلّى كمنظومة قواعد، وهو مستقل ومُدمج وتطوّري. وتلوح الدولة كشخص لا يموت أبداً، وهو مصدر القوانين وضامن الحقوق الفرديّة. وبفضل ابتعاد الكنيسة عن الدولة، اكتسبت هذه البنية المؤسّساتية وجهها الحديث. لقد أخذ العلم مكان الدّين كهيئة تشرف على الحق على صعيد الكون؛ وأصبح، حسب تنبّؤات سان سيمون (Saint Semon)، السلطة الروحيّة الوحيدة ذات النفوذ في المجال العام؛ وتحرّرت الدولة القوميّة من سلطة الكنيسة وصارت ذاتاً لها سيادة في الآن ذاته، على الصعيدين الوطني والدولي (باعتبارها مجتمعاً مؤلّفاً من دول)؛ وأمّا الإنسان فقد أصبح بحد ذاته غاية لذاته بصرف النّظر عن كلّ مرجعيّة إلهيّة (مع تأسيس ديانة الإنسانيّة المجهّزة بوصاياها العشر: حقوق الإنسان).

بانبثاق هذا التركيب المعاصر عن تفتّت ما كان في البداية مجرّد

(29) انظر: H. J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), et P. Legendre: *La pénétration du droit romain dans le droit canonique classique* (Paris: Jouve, 1964), et *Les enfants du texte: Etude sur la fonction parentale des états* (Paris: Fayard, 1992), spéc. pp. 237 sq.

(30) انظر: Elie Faure, *Découverte de l'archipel* [1932] (Paris: Seuil, 1995), p. 217.

مرجع ديني وحيد، صيغ في الأصل انطلاقاً من تناقض انفجر جهاراً مع العولمة. فمن ناحية، يقوم القانون والدولة، فعلاً، على أسس وطنيّة، وصُمّم المجتمع الدولي كمجتمع متكوّن من دول. ومن ناحية أخرى، بقيت الفكرة الرومانيّة الكنسية القائلة بسيادة كونيّة وبقانون مشترك قابل للتطبيق على الإنسانيّة بأسرها[31]. وبالتناوب، سعت هكذا كلّ دولة وطنيّة إلى فرض الاعتقاد في قيمة سلطتها الكونيّة، سواء بالدعاية أو بالسلاح. هكذا كان الأمر بالأمس مع "الرسالة التمدينيّة" التي قامت بها فرنسا والإمبراطوريّة البريطانيّة والرايخ الألماني والإمبراطوريّة الروسيّة؛ وهكذا هي الأمور اليوم مع "إمبراطوريّة الخير" التي تعتقد الولايات المتّحدة الأميركيّة أنّها مكلّفة بجعلها تسود العالم.

إنّ هذه الغواية الإمبراطوريّة لا يمكن، بالطبع، إلاّ أن تدعم موقف أولئك الذين يتكاثرون في أرجاء العالم ولا يرون في حقوق الإنسان سوى تحوّل في المسيحانية الغربيّة، وتحثّهم على التصدّي لهذه العقيدة بعقيدتهم وعلى مواجهة الغرب بأسلحته وتقنياته. يكمن الخطر في أن ننخرط في دوّامة "صدام الحضارات"[32]، أي أن

---

(31) تحوّلات المفهوم، انظر: A. Wijffels: "Aux confins de l'histoire et du droit: La finalité dans le débat sur la formation d'un nouveau ius commune," *Revue d'éthique et de théologie morale*, no. 207 (Le Supplément) (décembre 1998), pp. 33-66, et "Qu'est -ce que le *ius commune*?," dans: A. Supiot, *Tisser le lien social* (Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2004),

وعن تعبيره المعاصر في فرنسا، انظر: M. Delmas- Marty: *Pour un droit commun* (Paris: Seuil, 1994), et *Trois défis pour un droit mondial* (Paris: Seuil, 1998).

(32) يعود التعبير، كما هو معلوم إلى كتاب صاموئيل هانتغتون (الذي يلوح عنوانه باللغة الإنجليزية كبرنامج موسّع): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996), trad. fr.: *Le choc des* = *civilisations* (Paris: O. Jacob, 1999).

نخوض حرب ديانات على الصعيد الكوني لا يمكن أن يتنبّأ بمآلها أحد. إنّه من غير المؤكّد أن نتوصّل إلى إقناع النّاس بالقنابل. وحقوق الإنسان، التي تعدّ من أجمل مظاهر الفكر الغربي، وهي بهذه الصفة نتاج معارف الإنسانيّة حول ذاتها، تستحقّ على كل حال تناولاً أسمى من ذلك.

الوجوه الثلاثة للأصوليّة الغربيّة

حتىّ يتسنّى لنا أن نتقدم، على التفكير في "القيم المشتركة الإنسانيّة" أن يحذر كلّ انحراف أصولي. والأصوليّة مفهوم ذو أصل بروتستانتي، كان يحيل في البداية إلى مذهب ظهر في أواخر القرن التاسع عشر في الأوساط الأميركيّة التقليديّة (عام 1895 ثمّ تبنّي ما يعرف بالقواعد الأساسية)، وهو مذهب يتميّز بالدّفاع عن التأويل الحرفيّ **للكتاب المقدّس** والاعتراض على الليبراليّة اللاهوتية والمذهب الاجتماعي. إنّ حصر الفكر في ظاهرة النص هذا يجد له صدى اليوم في ما نسمّيه بالأصولية الإسلاميّة، التي تقصي من مصادر الشريعة مساهمات الفكر القانوني في العصور الوسطى وتقنية الإجماع لدى الفقهاء، لتقتصر على حرفية **القرآن** والسنّة. ويتجلّى التأويل الأصولي لحقوق الإنسان من خلال ثلاثة وجوه مختلفة: فهناك الوجه المسيحاني الذي يظهر عندما يحاول بعضهم فرض

= وكان هذا الكاتب أوّل من أثار في الولايات المتّحدة سؤالاً كان قد طرحه بيار لوجاندر قبله بعقد في صيغة واضحة، إذ قال: "إنّ انتشار الإدارة التسيير الكوكبي والمعارف التي يتغذّى بها لا يمكن أن تمحو الديانات المنافسة [...]. إنّ السلم المتحكّم هو حرب، حرب بالمعنى الموجود في الفتوحات الدينيّة [...] لا يصادف فقط الصناعيون ما يسمّيه الأخصائيون في الاقتصاد المنافسة الدوليّة، وإنّما يصادفون أيضاً الديانات غير الصناعيّة، وبوجه خاص الإسلام". انظر: Legendre, *Les enfants du texte*: *Etude sur la fonction parentale des états*, pp. 41- 42.

تأويل حرفي على العالم بأسره؛ وهناك الوجه الطائفي الذي يبرز حين يسعى المرء، على العكس، إلى جعل حقوق الإنسان علامة على تفوّق الغرب، ولا نعترف لحضارات أخرى، باسم النسبية الثقافيّة، بالقدرة على امتلاكها. ويوجد، أخيراً، الوجه العلموي الذي يظهر عندما يقترن تأويل حقوق الإنسان بعقائد البيولوجيا والاقتصاد، التي قد تصبح قوانين السلوك الإنساني الحقيقيّة والمنيعة.

المسيحانية

تعتبر المسيحانيّة حقوق الإنسان كلوح الوصايا العشر الجديد. إنّها ترى فيها نصّاً مقدّساً نزّلته المجتمعات "المتطورة" على المجتمعات "النامية". ولا تترك المسيحانيّة لهذه المجتمعات النامية من خيار سوى "تدارك تأخّرها" واعتناق حداثة حقوق الإنسان واقتصاد السوق مجتمعين. إنّها أصولية تنزع إلى ترجيح تأويل حقوق الإنسان حرفياً على كل التأويلات الغائية المعتمدة في الحقوق الوطنيّة. وعندما تؤخذ مبادئ المساواة والحرية الفرديّة التي تمثل ركيزة حقوق الإنسان بمعناها الحرفي، فقد تتحوّل، إلى موضوع تأويلات مجنونة. فعندما كان القديس بولس مثلا يؤكّد أنّه "لا يوجد لا رجل ولا امرأة"[33]، أو حين كانت سيمون دو بوفوار تقول "إنّنا لا نولد نساء وإنّما نصير نساء"[34]، فإنّهما لم يكونا يقصدان إنكار الفرق بين الجنسين، ولكنّهما كانا يريدان تأكيد مساواتهما التامّة على الصعيد الديني (بولس) أو الدنيوي (دو بوفوار) أي المساواة بينهما من منظور طرف ثالث محايد (الله، المجتمع) الذي ينضوي تحت

(33) انظر: **الكتاب المقدس**، "رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية،" الأصحاح 3، الآية 28.

(34) انظر: Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe* [1949], col. Folio (Paris: Gallimard, 1986).

رعايته كلّ واحد منهما. وخلافاً للمساواة بالمعنى الرياضي (علوم الرياضيات)، فإنّ المساواة القانونيّة تنفي قابليّة استبدال الكائنات التي تنطبق عليها. فأن يكون الابن مساوياً لأبيه (في القانون المدني[35] وفي علم الإلهيات المسيحي على السواء) فذلك لا يعني أن الابن هو الأب. وأن أكون مساوياً لعاشق ابنتي لا يعني أنّني أتمتّع بالحق نفسه في الزواج بها. وبعبارة أخرى، ينبغي أن تؤوّل المساواة القانونيّة دوماً داخل إطار مرجعي معيّن. ويتمثّل التأويل الأصولي لحقوق الإنسان في فصل مبدأ المساواة عن كلّ مرجعيّة قد لا تمتّ إليه بصلة، وفي التطرق إلى الكائنات البشريّة وفق ما يسمّيه القانون المدني "أشياء مشتركة" أي هي منتجات بالجملة قابلة للتبادل وليست لها خصائص مميّزة، وفي التعامل مع المجتمع الإنساني على أنّه مجموع حساب وحدات أساسيّة وجزئيات متعاقدة يجب ألاّ يميّزها سوى مبلغ رصيدها في البنك.

وبهذا التأويل، فإنّ حقوق الإنسان مدعوّة إلى أن تجعل من صفة الأشخاص صفحة بيضاء بإمكان كلّ واحد أن يملأها بحريّة عند ولادته. وبإهمال المسألة الاجتماعيّة، فإنّ العديد من المفكرين، الذين استُبدلوا اليوم برجال سياسة ينحدرون من شتى المشارب، جعلوا ديدنهم هذا الصراع ضدّ "آخر المحرّمات"، وأخذوا يناضلون من أجل مجتمع تلغى فيه الفوارق بين الجنسين وتصبح فيه الأمومة "غير مؤسسيّة"، ويعوّض فيه العقد البنوة ويتحرّر فيه الأطفال من

---

(35) القانون المدني، المادة 1246 و1291. على عكس "الأجسام الثابتة" تعرّف "الأشياء المشتركة" فقط بنوعها وهي بذلك قابلة لاستبدال بعضها ببعض. انظر: J. Carbonnier, *Droit Civil,* 12ème éd. (Paris: PUF, 1988), t. III: *Les Biens*, no. 20, pp. 88 sq., et P. Jaubert, "Deux notions du droit des biens: La consomptibilité et la fongibilité," *Revue trimestrielle de droit civil* (1945), pp. 75-101.

"نظامهم الخصوصي"، باعتبارهم "أقلية مضطهدة"، ويُقَرّ فيه بالجنون كحقّ إنساني لا يمكن التصرّف فيه[36].

لقد أصبحت القضيّة الرئيسة هي التهديد بالانتقام من المتأخرين، في الغرب أو في سواه، الذين لا يقبلون هذه الآفاق المشرقة. إنّ الأمر يتعلّق فعلاً بأصوليّة مسيحيّة تدّعي نشر تأويل أصولي لحقوق الإنسان في جميع البلدان، أولها الدّول الغربيّة وثانيها الدّول "النامية". وتوظّف هذه المسيحانيّة كل الأدوات الحديثة لنشر الإيمان، بدءاً بوسائل الإعلام وبالعلوم الاجتماعية[37]. ويمكن أن نعثر في هذا الصدد على أمثلة عديدة في مجالي "التطور" و"التعديل الهيكلي" المعتمدَين منذ نصف قرن لمقاومة "التخلّف". كما نلاحظ

(36) بإمكان القارئ المهتم بهذه الأنماط من الشروط أن يعود إلى المراجع المذكورة في الفصل الأوّل من هذا الكتاب، صفحة 89 من هذا الكتاب (انظر إلى الصفحة الدقيقة، أثناء التنضيد الأخير). هناك "حقّ الجنون غير القابل للتصرّف" يعلنه اليوم رجال قانون بارزون. انظر: O. Cayla et Y. Thomas, *Du droit de ne pas naître: A propos de l'affaire Perruche* (Paris: Gallimard, 2002), p. 65,

والذي تعدّ التأويلات المتعلّقة به والواردة هنا من مظاهره المتنوّعة. ويحدث هذا الحقّ انتقالاً إلى حدود تطور الثقافة القانونية الغربيّة التي لاحظها قديماً هنري سامر مان: "في الحالات التي لا تحصى حيث كان القانون القديم يحدّد بشكل لا يقبل التراجع موقع الإنسان منذ ولادته، فإنّ القانون الحديث يسمح له بإنشائه بنفسه بواسطة اتفاقيات؛ والاستثناءات النادرة من هذه القاعدة الموجودة إلى الآن تشكلّ موضوع تنديد يومي واستنكار شديدين". انظر: Henry Sumner Maine et Jean Gustave Courcelle-Seneuil, *L'ancien droit considéré dans ses rapports avec l'histoire de la société primitive et avec les idées modernes* (Paris: Durand et Pédone, 1874), pp. 288 sq.

(37) انظر القسم المرجّح في البرامج الغربيّة لمساعدة الباحثين الأفارقة المتعلّق بدراسات الجندر، التي حلت في هذا الصدد محلّ التقييس الجنسي. وعن الحاجة إلى التحرّر من نماذج العلوم الاجتماعيّة، انظر: I. Wallerstein, *Unthinking Social Sciences: The Limits of Nineteenth Century Paradigms* (Cambridge, MA: Polity Press, 1991), trad. fr. *Impenser les sciences sociales* (Paris: PUF, 1995), esp. "développement," pp. 51 sq.

في مجال فقه القضاء ازدهار محاكم أنشئت خصّيصاً لإجبار الناس على احترام حقوق الإنسان. هكذا، فإنّه على إثر تعهّدها بقضيّة رفعها إليها نوّاب أتراك منتخبون قانونياً، كان قد أقالهم الجيش من مناصبهم، فإنّ المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان رفضت دعواهم بحجّة أنّ الشريعة، التي يتمسّك بها برنامجهم، "تعكس بأمانة العقائد والقواعد الإلهيّة التي سنّتها الديانة وهي تمثل ميزة مستقرة وثابتة"، وإنّها "غريبة عنها مبادئ كالتعدّديّة في المشاركة السياسيّة أو التطوّر المستمر في الحريات العامة"[38]. إنّ هذا القرار يطمس تاريخ الفكر القانوني الإسلامي الثريّ ويوصد بذلك الباب أمام كلّ فكرة تروم تطويع حقوق الإنسان لقيم الشريعة الإسلاميّة. وباعتماد هذا التوجّه، فإنّه يحيل حجّية الشيء المدروس إلى تأويل الشريعة الإسلاميّة التي يدافع عنها الأصوليون المسلمون. والأثر المؤكّد النّاجم عن هذا الضرب من تأويل حقوق الإنسان هو أنّه يغذّي بالتالي الأصوليين المعادين للغربيين ويزجّ بحقوق الإنسان في حرب ديانات. وفي مسألة المساواة بين الجنسين مثال بليغ على ذلك: فعلى التأويلات المجنونة، المتعلّقة بمبدأ المساواة والتي تنكر الفرق بين الجنسين، ترُدّ تأويلات لا تقلّ عنها جنوناً، إذ إنّها تدعو إلى حبس النساء في دَوْر حُدّد لهنّ إلى الأبد.

(38) انظر: المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان 31 تموز/يوليو 2001، قضيّة حزب الرفاه التركي، نقطة 17. الحيثيّة ذاتها تستند أيضاً إلى تصريحات المشتكين التي "تتعلّق بالرغبة في تأسيس "نظام عادل" أو نظام من العدالة أو "نظام الله" (والتي) بقراءتها في سياقها، حتّى وإن كانت تقبل تأويلات متنوّعة، فإنّها تعكس قاسماً مشتركاً هو الرجوع إلى القواعد الدينيّة والإلهيّة في ما يتعلّق بالنظام السياسي الذي ينشده الخطباء". ونلاحظ أنّ سبب التقرير يمكن أن يبرّر عزل رئيس الولايات المتّحدة المنتخب ديمقراطيّاً، وذلك على أساس تصريحاته المذكورة آنفاً بشأن أسس النّظام الأميركي الدينيّة.

الطائفية

خلافاً لما سبق، فإنّ الطائفية تتمثّل في اعتبار حقوق الإنسان ضرباً من الوصايا العشر التي أوحيت إلى الغرب وإليه وحده، وأنّ الحريّة أو المساواة أو الديمقراطيّة لا يمكن أن يكون لها معنى في حضارات أخرى. وبالتسليم بعدم الوصل بين المدوّنات الدغمائيّة، فإنّ الطائفية تضفي قيمة معياريّة على النسبيّة الثقافيّة. هي أصوليّة لأنّها تتناول هذه المدوّنات كهياكل ثابتة غير قابلة للتطوّر بفضل وسائل التأويل. إنّها تؤدّي داخل الدّول الغربيّة ذاتها إلى تشجيع الطائفية، لا سيما تلك التي تخصّ المهاجرين المطرودين من بلدانهم الأصليّة بعد خمسين عاماً من سياسات "التنمية"، وإلى الاهتمام "بالتعدّديّة الثقافيّة" كمثل أعلى. وبالتلميح إلى المرجعيّة الثقافيّة، ترسي التعدديّة الثقافيّة الانتماء العرقي (في صيغته الأميركيّة الشماليّة) أو الديني (في صيغته الأوروبيّة) كأساس الهويّة البشريّة[39] النهائي، ويُختزل المجتمع إلى رقع من الطوائف العرقية أو الدينيّة فقط. إنّ هذا الوضع يؤدّي إلى بروز طائفية "السكّان الأصليين" ويصون التربة الخصبة لإنماء التمييز العنصري والعنف. إنّها أصوليّة هويّاتية لأنّها تحبس النّاس في "قَدَر" أصولهم العرقية أو الدينيّة. فيوجد من جانب أناس حقوق الإنسان الأحرار الذين يقضي قدرهم بأن يصبحوا أسياد حياتهم الخاصّة (ففي الولايات المتّحدة، يمثّل هذا الصّنف أولئك الذين يسمّون بـ"البروتستانتيين الأنجلوسكسونيين البيض"). ونجد من جانب آخر، أشباه البشر[40] (وهم مواضيع

---

(39) انظر: P. Anderson, "Réflexions sur le multiculturalisme," dans: A. Supiot, *Tisser le lien social*, pp. 105 sq.

(40) يعود الفضل إلى أوسامو نيشيتاني في هذا الاستعمال اللافت للثنائي إنسانية/ بشري لوصف نظرة الإنسان الغربي إلى الأشياء. انظر: O. Nishitani "Deux notions de l'homme en Occident: Anthropos et Humanitas," dans: Supiot, *Tisser le lien social*, p. 105. =

دراسات جديدة في الأنثروبولوجيا، التي يتحوّل مجالها من المستعمرات القديمة إلى "ضواحينا المعقّدة")، وهي مجموعات تتميّز، منذ ولادتها، بانتمائها الطائفي (فمثلاً في الولايات المتّحدة الأميركيّة، يمثّل هذا الصنفَ الأميركيون من أصول إفريقيّة، والأميركيون من أصول إسبانيّة، والأميركيون من أصول آسيويّة؛ وفي فرنسا يمثّله "الفرنسيون من أصول أجنبيّة" أو الأعضاء الذين تعيّنهم طوائف يهوديّة أو مسلمة)[41]، ولا يمكنها أن تتخلّص من تلك الميزة إلا بتنكّرها لذاتها، أي بتحوّل أفرادها إلى مارقين. وأمّا على الصعيد الدولي، فإنّ هذا التصوّر يؤدّي إلى نزع المشروعيّة عن الدول القوميّة ليحاول إرساء نظام إمبراطوري يقوم على الملل، مثلما هو الشأن في الأنموذج العثماني، أي هو تنظيم يجمع بين استغلال الثروات الشامل والتأسيس المحلّي للطوائف العرقية والدينيّة التي ظلّت حرّة في عقائدها وعاداتها[42].

وفي الوقت الذي يردّد فيه بعضهم من جديد أغنية المحلّي والشامل، ينبغي أن نتذكّر الحروب والمجازر الدائمة التي زُجّ

= وهناك انتقاد من قبل إدوارد سعيد حول بناء الشرق من صورة أخرى، في كتابه **الاستشراق**، انظر: Edward Saïd, *L'orientalisme: L'orient crée par l'occident*, trad. fr. Ch. Malamoud (Paris: Seuil, 1997).

(41) بالإعلان لأوّل مرّة عام 2003 جهاراً تسمية "محافظ مسلم" وصَمَت الحكومة الفرنسيّة بذلك، منذ البداية، إن جاز القول، مواطناً فرنسيّاً أصبح محافظاً للجمهوريّة. إنّ الطرافة الوحيدة والحقيقيّة في هذه التسمية (اختيار مدير مدرسة تجارة لتمثيل الدولة) ظلّت خفيّة عن وسائل الإعلام.

(42) انظر: A. Gokalp, "Palimpseste ottoman," dans: Supiot, Ibid., pp. 93 sq.,

وحول الأنموذج العثماني، انظر أيضاً: R. Mantran, "L'empire ottoman," dans: Centre d'analyse comparative des systèmes politiques, *le concept d'empire* (Paris: PUF, 1980), pp. 231 sq.

البلقانَ فيها، منذ عام 1914، هذا الأنموذجُ الإمبراطوري. وسواء كان استعماله على الصعيد الداخلي أو الدولي، فإنّ مذهب النسبيّة يتباهى بكلّ سرور بحليّ التسامح الكوني، ولكنّه لا يزال قائماً على الاعتقاد بأنّه إذا كانت كلّ الثقافات متساوية، فإنّ التي تضمن هذا التساوي هي بالضرورة أكثر قيمة من غيرها.

العلموية

إنّ العلماويّة تؤدّي إلى إخضاع تأويل حقوق الإنسان لقوانين السلوك البشري الصحيحة التي يفترض أن يوحي بها إلينا علم عبادة الأوثان[43]. وإنّ مختلف العلوم معرّضة بشكل غير متساو إلى خطر الانحطاط العلموي. ويبدو أنّ أكثرها صرامة، مثل الرياضيات، في مأمن من ذلك، وتكاد تكون محصّنة تماماً. والأمر ذاته ينطبق أيضاً على المواد التعليميّة التي لا تطمح إلى أن تبلغ مرتبة العلوم (مثل الآداب والمواد القانونيّة، مع بعض الاستثناءات المذهلة). وفي المقابل، فإنّ وجود العلمويّة مستمرّ في العلوم غير المستوثقة من أسسها النظريّة كالعلوم الاجتماعيّة وعلوم الحياة. أمّا علما الأحياء والاقتصاد، بالخصوص، فهما منذ قرن، على انفراد أو سويّةً، بؤرة منظومات قانونيّة عندما لا تكون صراحة متناقضة مع حقوق الإنسان، فإنّها تريد أن تفرض تأويلها. إنّ المراحل الديكتاتوريّة أو التوتاليتاريّة الشمولية، التي طبعت تاريخ الغرب خلال القرنين الماضيين، وأن تراجع الحقوق الاجتماعيّة الإنسانيّة المسجّلة منذ ثلاثين عاماً، تبيّن إلى أيّ مدى يعسر فعلاً على "الواقعيّة" العلمويّة أن تحتمل القيم الإنسانيّة. وباستناد حقوق الإنسان إلى الدغمائية القانونيّة وحدها،

---

(43) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

فإنّها تمثل بذلك، في الغرب ذاته، شيئاً هشّاً وغير مضمون بإحكام، لأنّها تواجه كلّ المعتقدات التي تحتمي بالعلوم لتجادلها في مشروعيتها أو تعرقل تطبيقها.

هكذا، نرى أن مشروعيّة حقوق الإنسان المكنّاة "بالجيل الثاني" تمّ معارضتها بشدّة منذ ثلاثين عاماً باسم العلم الاقتصادي. وبعد أن نشر علماء الاقتصاد الأكثر تأثيراً، مثل فريدريتش هايك (F. Hayek)، مبادئ المنافسة الحرّة، أسّ "المجتمع الكبير" في رأيهم، على جميع مظاهر الحياة البشريّة وفي كلّ الدّول، فإنهم أسندوا إلى الفكر الشمولي (الذي يسجّلون حضوره من عصر أفلاطون إلى ستالين!)[44] تكريس الحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة، وذلك من خلال إعلان 1948، وأكّدوا أنّه "لا يمكن أن تدرج هذه الحقوق في القوانين الملزمة من دون أن تهدّم، تبعاً لذلك، نظام الحريّة الذي ترنو إليه الحقوق المدنيّة التقليديّة"[45]. وكما نعلم، اكتسب المنظور الدارويني

---

(44) تنتمي هذه المدرسة الفكريّة دائما لأرسطو وهي ضدّ أفلاطون المتّهم بكونه منظّر العبوديّة. ولكن الأمر الغريب جدّاً لو شئنا التذكّر هو أنّ أرسطو - وليس أفلاطون - سعى إلى تأسيس الرق على القانون الطبيعي مؤكّداً في كتاب **السياسات** (*Politiques*, 1254b, pp. 21-24). أنّه كان يوجد عبيد بالفطرة، وهم بين الإنسان والحيوان، لأنّه "لا نصيب لهم في العقل إلاّ إذا استطاعوا إدراكه ولا يمتلكونه بالفطرة". انظر: P. Garnsey, *Conceptions de l'esclavage d'Aristote à Saint Augustin* [1996], trad. fr. (Paris: Les Belles-Lettres, 2004), pp. 151 sq.,

ولا نعثر على شيء من ذلك لدى أفلاطون الذي يرى في العبوديّة عقوبة أو نتيجة للحرب، انظر: *Le politique*, pp. 307-309, dans: *Oeuvres complètes*, pléiade (Paris: [s. n.], 1970), t. II, pp. 422-425.

(45) انظر: F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté: Une nouvelle formulation des principes de justice et d'économie politique,* trad. fr. R. Audouin (Paris: PUF, 1981), vol. 2*: Le mirage de la justice sociale*, pp. 123 sq.

إلى المجتمع، الذي ينبثق عنه ذلك التنديد بالحقوق الاجتماعيّة[46]، قيمة عقائدية داخل مؤسّسات مثل صندوق النقد الدولي أو البنك الدولي. ونادراً ما نعلم أنّ تأثيرها امتدّ إلى داخل المنظمات الدوليّة المكلّفة بتطبيق الحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة المذكورة، مثل منظّمة العمل الدوليّة[47] التي ينظر إليها هايك، مع ذلك، باحتقار يعادل ذاك الذي يكنّه للنقابيين؛ فقد قال بشأن الإعلام العالمي لحقوق الإنسان، الصادر عام 1948: "حرّرت الوثيقة بأكملها باللغة المميّزة للذهنيّة التنظيميّة التي نتوقّع أن نعثر عليها في بيانات القادة النقابيين أو المسؤولين في منظّمة العمل الدوليّة [...]؛ وما من شيء في هذه اللغة يتوافق مع المبادئ التي يقوم عليها نظام المجتمع الكبير"[48].

(46) هايك هو أحد زعماء النظريات الداروينية في الاقتصاد التي يقوم وفقها السلوك الإنساني لا على عقلانيّة الفاعلين ولكن على أشكال الرتابة التي تلعب دور الجينات في علم الأحياء. وعليه، فالتاريخ هو للتصرّفات الأحسن تكيّفاً مع البيئة ويجب على القانون إذاً، ألا يعيق عملية اصطفاء هذا الانتقاء الطبيعي وإنّما يسهّل مجراه (للاطلاع على تقديم واضح ومختصر بشأن هذه النظريات المختلفة)، انظر: F. Eymard-Duvernay, *Economie politique de l'entreprise* (Paris: La Découverte, 2004).

(47) انظر إعلان منظّمة العمل الدوليّة المتعلّق بالمبادئ والحقوق الأساسيّة في الشغل [1998]: رغم أنّ أهداف هذا الإعلان تسجّل تراجعاً كبيراً إزاء ما جاء في الإعلان العالمي الصادر سنة 1948، المادة الخامسة "تؤكّد أنّ قواعد الشغل لا يمكن أن تخدم أهدافاً تجاريّة حمائيّة وأنّ لا شيء في نصّ الإعلان الحالي ولا في متابعته يمكن أن يثار أو يخدم غرضاً كهذا. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ الميزة المقارنة لأيّ بلد لا ينبغي، في أيّ حال من الأحوال، نص لهذا الإعلان ومتابعته أن يشكك فيها". وإذا أخذ هذا التحفظ بحرفيته، فإنه، يفرغ الإعلان من كلّ معنى، لأن منع الحريّة النقابيّة أو اللجوء إلى الشغل الشاق قد يشكّل على سبيل المثال امتيازاً مقارناً الذي لا يجوز "الطعن فيه إطلاقاً".

(48) انظر: Hayek, Ibid., vol. 2: *Le mirage de la justice sociale*, p. 126,

تمثل الحريّة النقابيّة كما هو معلوم أحد الحقوق الاجتماعيّة الرئيسة التي كرّسها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام 1948 وأدانها هايك. وعندما نتذكّر المعاملة التي خصّت بها تشيلي في عهد بينوشي (أنموذج تطبيقي لهذه النظريات الاقتصاديّة) النقابيين أو الدور الذي لعبته الحريّة النقابيّة في إسقاط النّظام الشيوعي في بلدان مثل =

هكذا صيغ دليلان لإقصاء الحقوق الاجتماعيّة من المجال القانوني. يذكر الأوّل أنّ موضوع تلك الحقوق هو توزيع الثروات، في حين أنّ الميدان القانوني ينحصر بطبيعته في "قواعد السلوك القويم". وأمّا الثاني، فمفاده أنّ هذه الحقوق هي بمثابة ديْن على المجموعة وليست ضماناً فرديّاً. ولا يمكن أن تعدّ حقوقاً حقيقيّة إلاّ بكل مدين الحقوق المتعلّقة بكل مدين، لأنّها قد توجد بقطع النّظر عن كلّ مدين، بينما "الحقوق ما هي إلاّ مصادرات على المطلوب، تتوقّف على وجود تنظيم قادر على سدادها".

ليس لهذه الانتقادات أساس، والحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة هي حقوق تامّة من حيث محتواها ومن حيث بنيتها. في ما يتعلّق بمحتواها، فإنّ "إنسان" إعلانات الحقوق الأولى، مثل إعلان عام 1789، كان كائناً عقلياً محضاً، ولم يكن ينظر لوجوده البدني إلاّ من وجهة نظر قانون العقوبات. غير أنّ التاريخ أثبت أنّ هذه الحقوق المدنيّة والسياسيّة كانت منزوعة الدلالة ومهدّدة بالانقراض، عندما كانت أعداد هائلة من البشر تتخبّط في البؤس والعنف. فلكي يكون الدّفاع عن الحريّة أو حق الملكيّة هاجساً، ينبغي أوّلاً تأمين حدّ أدنى من الأمن البدني والاقتصادي وألا يقع الإنسان فريسة للاعتداءات والجوع والبرد أو المرض. وقد لاحظ بريخت (Brecht)، عند صعود النازية، أن "الذين يكرهون الأكل هم أولئك الذين أكلوا سابقاً"؛

= بولونيا، نحصل على نظرة أكثر صواباً بشان قيمة هذا التحليل الاقتصادي لحقوق الإنسان وبعده. إنّ تقديس هايك (وعددٍ من نظرائه) من خلال إسناده جائزة نوبل في الاقتصاد، يعطي فكرة عن الدور الذي تلعبه هذه المؤسسة في النزعات الدغمائيّة داخل الغرب حيث لا دخل للعلم فيها (ينبغي التذكير بالقصد من تخصيص هذه الجائزة عام 1969 كان تبرئة (ألفريد نوبل)، انظر: Alfred Nobel, *The Bank of Sweden Prize in Economic Sciences in Memory of Alfred Nobel*).

وكذلك الذين يسخرون اليوم ممّن يخشون المخاطر، فلأنّهم في مأمن من المخاطر. كان ذلك أحد دروس الثلاثينيات، وهو أنّ الفقر والبطالة الجماعيّة يمهّدان لبروز الدكتاتوريات، وأنّه لا مكان للحريّة حيث يسود الخطر البدني والاقتصادي. لقد كان ذلك سبباً وراء إعلان الحقوق الاجتماعيّة خلال فترة ما بعد الحرب.

أمّا في ما يخصّ بنية حقوق الجيل الثاني، فإنّ بعضها (مثل الحريّة النقابيّة) قد وُضع على منوال الحقوق التقليديّة (إنّها تضمن مجال الحريّة الشخصيّة). وهذه الحقوق ذاتها التي تفترض ممارستها تنظيماً جماعياً (مثل الحق في حماية الصحّة) لم تشكّل البتّة تراجعاً إلى ما دون إمكانيات القانون، ولكنّها مثّلت، على العكس، تطوّراً يؤثّر اليوم على بعض الحقوق الشخصيّة من "الجيل الأوّل"، مثل حق الملكيّة. ففي مظاهرها الأكثر ارتباطاً بالعولمة، تعدّ الملكيّة "فكريّة" وليست "ماديّة"، أي إنّها تتعلّق بما يسمّيه رجال القانون أملاكاً معنويّة (العلامة التجاريّة، براءة الاختراع، حقوق المؤلّف). ونظراً إلى أنّه لا شيء يميّز مادياً عن الأصل نسخةَ تسجيل موسيقي تامة أو حقيبة فخمة أو برمجيّة، وأنّ انجاز هذه المنسوخات يمكن أن يتمّ من دون أن نحرم أيّاً كان من استعمال أسطوانته أو حقيبته أو حاسوبه، فإنّه أمر حيوي بالنسبة إلى المؤسسات الدوليّة ألاّ يتم تداول هذه المنسوخات بحريّة، وأن تخضع حريّة الانتشار لمراقبة احترام حقوقهم في الملكيّة الفكريّة عند صنع وانتشار المنتجات تلك التي يجب أن تخصم منها ضريبة العشر[49]. بعبارة أخرى، يفترض

(49) انظر: Com., 24 septembre 2003 (*Bull. Civ.*, vol. IV, no. 147, p. 166),

طعنت في حكم محكمة استئناف كانت قد رفضت إلغاء بيع ثياب مقلدة بحجّة أنها لم تتعرض لغشّ أو خطأ؛ وبعد الاطلاع على المادتين 1128 و1598 من القانون المدني ظهر "أن البضاعة المقلّدة لا يمكن أن تكون موضوع بيع".

احترام حق الملكيّة الفكريّة إنشاء اقتطاعات إجباريّة عند الصنع أو النقل أو بيع المنتجات التي تشملها [50]. هذا يعني أنّ لحقّ الملكيّة، في هذا الحالة، نفس تركيبة الحقوق الاجتماعيّة نفسها. إنّه لا يتطابق مع حيازة الملك الماديّة، ولكنّه يبدو في صيغة حق - دين يتطلّب تدخّل الدول العملي حتى ينجز. كما إنّ احترامه غير ممكن إلاّ بتنظيم مبدأ تتبع المنتوج، أي باعتماد تنظيم جماعي يغطّي العالم بأسره وجوباً حتى يكون ناجعاً. وبالطبع، تطرح مطابقة البنية في قانون الملكيّة الفكريّة للقوانين الاجتماعيّة مسألةَ التوفيق بينها، وكذلك هرميتها. وهكذا يمكن تأويل إعلان عام 1948 في اتجاه يتراجع فيه حقّ الملكيّة لشركات صناعة الأدوية على براءتها أمام حقّ الشعوب في التمتّع بأنظمة معالجة مناسبة. وفي هذه الحالة يستعيد رجل السياسة القدرة على التحكيم التي يرفض فقهاء القانون إسنادها إليه. إنّ التقارب مع الحقوق الاجتماعيّة يوحي أيضاً، على غرار هذه الحقوق ذاتها (التي تقتضي مساهمة المستفيد في التنظيم الجماعي المتعلّق بالتضامن حسب إمكانياته)[51]، بأنّه ينبغي أن تفرض على الملكيّة الفكريّة تكاليف مساهمة لفائدة الدول التي تضمن ممارستها. هذا الضرب من التأويل هو الذي يحرص الاقتصاديون الأصوليون، من أمثال هايك، على منعه لأنّهم يعتزمون وضع حقوق الإنسان في خدمة "قوى السوق" وليس العكس.

---

(50) أحكام الملحق 1c يقول (TRIPS: *Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights*), art. 41-1),

في اتفاقية مراكش المتعلقة بمنظمة التجارة العالمية تُلزم الدول باتخاذ إجراءات "تتعلق بمراعاة حقوق الملكية الفكرية [. . .] بحيث يتاح اتخاذ إجراء فعّال يتصدى لكل عمل قد يلحق الضرر بحقوق الملكية الفكرية التي تشملها الاتفاقية الحالية (TRIPS, art. 41-1)".

(51) انظر أدناه في هذا الفصل.

ولكن ما تسعى العلمويّة إلى تأويله، في ضوء قوانين الاقتصاد المفترضة، هو الجيل الأوّل من حقوق الإنسان. فمثلاً، عندما تنصّ المادة الخامسة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنّه "لا يعرّض أحد للتعذيب ولا لعقوبات أو لمعاملات وحشيّة أو لأعمال لاإنسانيّة أو مشينة"، فإنّ أحد روّاد التحليل الاقتصادي للقانون - وهو ريتشارد بوسنير (Richard Posner) - يؤكّد أنّه "إذا كانت الرهانات جسيمة، فإنّ التعذيب مقبول"[52]. يندرج هذا التأويل الجريء في سياق "الحرب ضدّ الإرهاب" والتعبئة الوطنيّة التي حصلت "بعد 11 أيلول/ سبتمبر". ولكنّه يتطابق تماماً مع مبدأ التحليل الاقتصادي للقانون الذي بمقتضاه يُعتبر حساب المنفعة دوماً أساس الحقوق الفرديّة وحدّها. إنّ منفعة الفرد في أن لا يتعرّض للتعذيب (والتي قد تؤسّس حق الإنسان المناسب لذلك) ينبغي أن ترجع، إذاً، إلى الفائدة التي تحصل للآخرين من تعذيبه. ومقارنة بتبريرات اللجوء إلى التعذيب الأكثر فظاظة التي كان يصوغها الجنرال ماسو خلال حرب الجزائر، فإنّنا لا نلمس من جديد في هذه الحالة، سوى استحضار العلم لتبرير إقصاء حقوق الإنسان.

على كلّ حال، ليست العلوم الاقتصاديّة وحدها ما يجب أن يُذكر في هذا الصدد. فالحملة الصحافيّة المكثّفة التي أقيمت منذ سنوات دفاعاً عن أبوّة المثليين تستند إلى علم الاجتماع وعلم النّفس وعلم الأحياء، وذلك لتأسيس حق الزوج المثلي في الاعتراف به قانونياً كزوج أبويّ. وبالتأكيد، تثار حقوق الإنسان إذا تعلّق الأمر بالزوجين اللذين يرغبان في الحصول على طفل، ولاسيما مبدأ

(52) انظر: "If the Stakes are High Enough, Torture is Permissible," R. A. Posner, "The Best Offense," *The New Republic*, 2/ 9/ 2002.

المساواة مع الزوج من جنسين مختلفين[53]. ولكن ماذا عن الطفل؟ هل يمكن أن نسند إليه بنوة ذكوريّة محضة (ابن أبوين) أو أنثويّة محضة (ابن أمّين)[54] ونمنعه نتيجة لذلك من الحق في أن يكون له أمّ أو أب[55]، من دون أن نمسّ بالمبدأ الأوّل الذي وضعه إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر سنة 1789 (المادة الأولى) والإعلان العالمي الصادر سنة 1948 (المادة الأولى)، والذي ينصّ على أنّه "يولد الناس متساوين في الحقوق"؟ إنّ هذا السؤال لم يطرحه قطّ أنصار الأبوّة المثلية الذين ينتقلون من مجال حقوق الإنسان إلى ميدان العلوم عندما يتعلّق الأمر بالطّفل. ففي هذا الميدان، لا يصحّ النظر إلى الطفل كذات قانونيّة، ويمكن التعامل مع وضعيته بطريقة "موضوعيّة" (موضوع رغبة زوج مثلي أو موضوع معرفة نفسيّة اجتماعيّة) وتسويتها بناء على الصيغة البسيطة التالية: "لا يوجد دليل علمي جدّي ضدّ الأبوّة المثلية"[56]. ولمن قد يخامره الشكّ، فحسبه المحاولة ليطمئن قلبه.

---

(53) عن تأويل مبدأ المساواة انظر أعلاه ص 319 من هذا الكتاب.

(54) هذا ما ينصّ عليه القانون المدني في الكيبيك التي كرّست الحق في أبوة المثليين الإناث وتمنح بذلك أمّين إلى بعض الأطفال الذين حمل بهم بواسطة "مساهمة قوى الغير الوراثيّة". وبما أنّ مفهومي الأب والأم لم يلغيا من القوانين الأخرى، فإنّ المادة 1-531 من المجلّة تحدّد أيّ الأمين ستعتبر كالأب: "عندما يكون الأبوان كلاهما من جنس الإناث، فإنّ الحقوق والواجبات التي يمنحها القانون للأب، في المجال الذي تتميّز فيه عن تلك التي تعود للأمّ، تسند إلى إحدى الأمّين التي لم تلد الطفل".

(55) انظر المادة 2-538 من القانون المدني في الكيبيك الذي يمنع، في الحالة التي يحمل فيها بطفل بواسطة "مساهمة قوى غير الوراثيّة" إقامة رابط البنوة مع مانح ما سمّي "بالقوى الوراثيّة"، وهكذا فإنّ الطفل الناجم عن مشروع أبوة المثليين الإناث الذي يسمح به هذا القانون، يولد محظوراً عليه التمتّع بأب.

(56) هذا عنوان في مقال نشره كوفمان، انظر: J.-C. Kaufmann, "Le mariage n'est plus ce qu'il était," *Le monde*, 28/ 5/ 2004 ou 20/ 8/ 2004.

(المقال ذاته - الذي يندّد بالخطاب المردّد والممل لدى أولئك الذين ما زالوا "يعتقدون" =

وسواء تعلّق الأمر بالتعذيب أو بإجراء تجارب على حالة الأطفال المدنيّة، فإنّ وجهة النظر العلمويّة تُعرف بزعمها تأويل حقوق الإنسان طبقاً للدروس التي يقدّمها العلم. ومردّ ذلك بالنسبة إليها هو أنّ المسألة المعيارية تعود إلى مجال الوقائع، وأنّه يجب على القانون فقط أن يسرّع قدوم التقعيدية الصادرة عن العلم. ويفترض أن تكون أداة يتمثّل استعمالها الشرعي في تحطيم المعتقدات الجماعيّة التي تواصل عرقلة "حركة التحوّل الديمقراطي الفردي العميق"، محفّزةً كل واحد على الخروج عن الأدوار المفروضة ليبتكر ذاته بشكل خلّاق[57]. وبما أنّ العلوم تبيّن لنا، هكذا، سبيل الإنسان الجديد، فنحن نعلم بفعل التجربة التاريخيّة أنّ القانون فقد حقّه في إبداء رأيه[58]. ولكنّنا نتبيّن هنا مدى تعرُّض حقوق الإنسان في الغرب ذاته، ومهما أجمع الناس على أنها أساسيّة أكثر من سواها، إلى الإخضاع لقواعد عدّت رئيسة بدرجة أكبر من غيرها.

ويمكن فعلاً ملاحظة هذه المتغيّرات المختلفة داخل الأصوليّة الغربيّة في العلاقات بين الشمال والجنوب؛ فسياسة الدول الغربيّة الدوليّة تدمج في هذا الصدد المسيحانيّة بالطائفية و"بواقعيّة" الاصطفاء الطبيعي. ذاك هو الحال عندما نقود حرباً هجوميّة باسم حقوق الإنسان مع إعفاء أنفسنا من احترامها بحجّة خصوصيّة الظروف المحليّة وبجعل

= في اختلاف الجنسين [نشر فعلاً مرتين في الصحيفة ذاتها في غضون أشهر]. وحسب ما أورد صاحبه الذي يذكّر بأنه عالم اجتماع ومشرف على البحوث في المركز الوطني للبحث العلمي، ويعلن رغبته في إضافة "بعض المعطيات إلى الملف"، فإنّ الفكرة القائلة بأنّ انقسام الجنسين يلعب دوراً في تكوين الطفل النفسي، تنتمي إلى "أيديولوجيا خالصة، وإلى بديهيّة لا أساس لها على صعيد الاعتقاد الجمعي" الذي يمكن أن "يستمدّ من تحليل نفسي يعود إلى عهد قديم".

(57) انظر: Kaufmann, Ibid.

(58) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

الانتصار العسكري دليلاً على تفوّق نظام قيمنا. إنّ تاريخ فرنسا (الثوريّة والنابليونية ثم الاستعماريّة) حافل بهذا النوع من التناقضات التي استعادت نشاطها اليوم في "الحرب ضدّ الإرهاب" تحت راية الولايات المتّحدة الأميركيّة[59]. وكلّ تأويل أصولي لحقوق الإنسان يضع فعلاً دول الجنوب أمام الخيار التالي : فإمّا أن تتغيّر، وتتخلى عمّا هي عليه، وإمّا أن تظلّ على حالها، وتتخلى عن تطوير نفسها. وهذا ما يفسّر في بعض البلدان نجاح حركات سياسيّة تدعو إلى الرّجوع إلى مصادر صفاء هوياتي أسطوري، بكلّ ما تحمله من تراجع نّفساني وتمييز اجتماعي ناجمين عن ذلك.

فتح أبواب التأويل

سواء عثرنا في جميع المدوّنات الدغمائيّة على "أديان" أم لم نعثر، فإنّها تشترك في أنها تسمح بتحوّل نزعات العنف والقتل وأنّها جميعاً تصدر، بهذه الصفة، عن معارف الإنسانيّة عن ذاتها، وأن نتصوّر حقوق الإنسان على هذا النحو، أي كمدوّنة دغمائيّة (أو كدين للبشريّة)، فذلك أمر يمكّن من أن نتناول بوجه آخر مسألة "القيم" في عالم "معولم". وعلى غرار اللغات في تنوّعها اللامحدود، فإنّ كلّا من هذه المدوّنات تحملنا إلى تصوّر فريد عن العالم، تصوّر وفيّ بالرّغم من أنّه مختلف عن جميع التصوّرات الأخرى[60]. ومثل المناظر الستّة والثلاثين لجبل فوجي في

---

(59) وكأيّ موقف خاطئ جوهريّاً، مثل موقف الجلادين الذين يريدون أن ينظر إليهم كضحايا، فإنّ الموقف لا يمكن تجاوزه البتّة إلا بإطلاق صرخات حادّة تغطّي صراخ الضحايا. ولبلوغ ذلك تكفي مراقبة أهم وسائل الدعاية الإعلاميّة.

(60) هذا التنوّع كمورد للإنسان، انظر : G. Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation*, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1998),

انظر النسخة الفرنسية، أيضاً : *Après Babel: Une poétique du dire et de la traduction*, trad. fr. L. Lotringer et P. -E. Dauzat (Paris: Albin Michel, 1998).

هوكوساي، فهي بالقدر نفسه وجهات نظر مختلفة للشيء ذاته - وكذا الحال مع اللغات - ويعسر أن نقرّر بأنّ إحداها أكثر صواباً من غيرها لأنّها لا تخضع لمقاييس الحقيقة التجريبيّة. لذلك شأن الأديان كشأن اللغات؛ أي إنها في الآن ذاته لا تتجانس مع بعضها البعض ويترجم بعضها لبعض. وإنّ استحضار عدم قابليتها للتجنيس وقابليتها للترجمة سيسمح بتجاوز ذلك المأزق الذي تتعارض فيه المطلقية مع نسبيّة القيم ويخوّل أيضاً رسم سبل تأويلية لحقوق الإنسان تكون منفتحة على جميع الحضارات. وحتّى نتقدّم في هذا النهج، علينا أن نبدأ بفتح باب التأويل في مجال حقوق الإنسان، لكلّ الحضارات. وإنّني أستعمل عمداً هنا مفهوماً دافعت عنه أجيال من المفكرين المسلمين، الحريصين على حفظ بلدانهم من التأخّر وعلى تجديد الصلة بتلك الصفحات المشرقة في حضارتهم[61]؛ ذلك لأنّ الفكر والقيم الغربيّة ستكون مهدّدة بتقهقر مماثل إذا هي أذعنت بدورها للأصوليّة.

حقوق الإنسان، مورد الإنسانيّة المشترك

إن فتح أبواب التأويل يفترض أن نعتبر حقوق الإنسان مورد الإنسانيّة المشترك المتقبّل لإضافات جميع الحضارات. ويوجد مبرّران يدعوان إلى تبنّي هذا الوصف (المعروف في القانون الروماني بعبارة (res communes omnium)). أوّلاً، إنّ هذا النعت ليس اعتباطياً لأنّه يسجّل الانتشار الموضوعي لأنموذج الدولة والاعتراف بحقوق

(61) من أجل مقاربة أولى في ما يتعلّق بهذا المفهوم، انظر: L. Gardet, *La cité musulmane* (Paris: Vrin, 1954), pp. 121 sq.; J. Schacht, *Introduction au droit musulman* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1983), spéc. pp. 88 sq., et M. Charfi, *Islam et liberté* (Paris: Albin Michel, 1998).

الإنسان في المجتمع الدولي. وعلى الرغم من أنّ المرجعيّة الحكوميّة متنوّعة وتطوريّة، فإنّ تنظيم المجتمع الدولي في دول قوميّة أمر واقع ويجب أن نستند إليه، وإلاّ فإنّ الغرب سيتورّط في مشروع إمبريالي جديد أخطر بكثير من كلّ ما سبقه. وبعد أن وافقت معظم الدول رسميّاً على تبنّي حقوق الإنسان، فإنّ عليها أن لا تكون مسرحاً للتأويل الوحيد الذي تصوغه الدول الغربيّة لتلك الحقوق. ثانياً، إنّ وصف حقوق الإنسان بالمورد المشترك يقطع الصلة مع النزعة المسكونية التي تتمثّل، بالنسبة إلى الغرب، في جعل بضاعته ما بين بسطات بضائع الآخرين لكي يستحوذ على ما يناسبه ويلقي بالباقي عرض الحائط. وحتّى يتّصف بالتشاركية، على المورد أن يكون فعلاً قابلاً للتملّك غير الحصري. وأن نجعل هذا التملّك ممكناً، فتلك هي الوسيلة الوحيدة لاحترام العبقريّة الخاصّة بكلّ حضارة من دون أن نحبسها في ذاتها[62].

وعديدة هي الأسباب التي تحمل على الاعتقاد بأنّ مثل هذا الإمكان موجود. والتاريخ الحديث غنيّ بالأمثلة عن الدول التي توصّلت إلى امتلاك الحداثة الغربيّة من دون أن تتحطّم بها. صحيح أنّ الأمر يتعلّق بالدّول، مثل اليابان والهند (وكذلك الصين منذ عهد قريب)، التي يمكن أن تعوّل على مواردها الدغمائيّة الخاصّة، لأنّ هذه الموارد توجد في مدوّنات مكتوبة تمتلك من الثراء والعمق ما لا يجعلها تحسد تلك التي تعتمد في الغرب؛ كما إنّها تقبل التأويل التطوّري[63]. وإنّ إنساناً مشبعاً بمبادئ الـ "ماهابهاراتا" (الهنديّة) لا

(62) ما يتعلّق بمفهوم تملّك الحداثة، انظر: Jacques Berque, *L'islam au temps du monde*, 2ème éd. (Arles: Sindbad-Actes Sud, 1984), p. 87.

(63) انظر التحليل الاستشرافي الثاقب المتعلّق بمصير هذه الحضارات الثلاث الكبرى الذي اقترحه في العشرينيات في القرن العشرين ليانغ شومينغ: Liang Shuming, *Les* =

يخشى البتّة من التّيه في ثقافة والت ديزني (Walt Disney) (الأميركيّة)... ويختلف الأمر في البلدان ذات الموارد الدغمائيّة المهدّدة بالأصوليّة، مثلما هو الحال في الغرب أو في بعض البلدان الإسلاميّة، أو في تلك التي لا يمكن الاطلاع على مواردها في مدوّنات مكتوبة (وهو الحال في جزء كبير من دول جنوب الصحراء الإفريقيّة). في الحالة الأولى، قد يكمن الخطر في مماثلة الإسلام الأصوليّة والظن بأنّ التحديث يتحقّق باقتلاع كلّ مرجع ديني من الفضاء العمومي. وإنّ التجربة التي أجريت في تركيا استناداً إلى هذه الأسس (ولاسيما منها إقرار التخلّي عن الكتابة بالحروف العربيّة بعد أن جعلت التراث التركي عصياً على أنصار "تركيا الفتاة") لم تحقّق نجاحاً باهراً. ونميل إلى الاعتقاد بأنّ قضايا التأويل التي يطرحها التوفيق بين حقوق الإنسان والشريعة الإسلاميّة يمكنها أن تشكّل تربة خصبة تسمح لهذه المجتمعات بأن تبتكر سبل حداثتها بذاتها. وبالتأكيد، لا يتمّ ذلك إلاّ إذا لم تقرّر مسبقاً عدم انسجامهما، مثلما يفعل الأصوليون الإسلاميون والمحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان.

أمّا وضع إفريقيا فهو أكثر مدعاة إلى القلق، لأنّه إذا كان الغرب قد عرف كيف يمتلك مظاهر عدّة من ثقافتها الثريّة (الرقص، الموسيقى، الفنون التشكيلية... إلخ)، فإنّ غياب المدونات المكتوبة يضع إفريقيا في مواجهة التهديد بإبادة حضارتها. وإنّ تطبيقاً "أصوليّاً" لحقوق الإنسان من شأنه أن يسرّع تفاقم الظاهرة، وذلك بتعجيل تخريب تركيبتها الاجتماعيّة التي تعتبر موطناً حيّاً لنقل القيم الإفريقيّة. فأنْ نمنع مثلاً عمل الأطفال في مجتمعات من دون

---

cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies, préface de L. Vandermeersch = (Paris: PUF, 2000).

مدارس، فذلك يعني أن نمنعهم من كلّ إمكانيّة تدرّب على ثقافتهم[64]. بينما لو سمحنا بأن يكون هذا المنع موضوع تأويلات عدّة، تكون فيها لإفريقيا كلمتها، فإنّ ذلك سيرغم الغرب في المقابل على التساؤل عن الطريقة، غير المثالية بالضرورة، التي يربّى بها الأطفال لديه، وعلى اكتشاف أنّ العمل المدرسي هو أيضاً ضرب من ضروب العمل، رغم جهل قانون الشغل به. أخيراً، نظنّ أنّه ليس من العسير الوقوف على "القيمة المشتركة" في هذه الوضعيّة : إنّها حق الطفل في أن يكون طفلاً وأن يعامل بناءً على ذلك، أي بتقدير حاجاته وقدراته الخاصّة. إنّ مفهوم "العمل اللائق"، الذي تشجّع عليه حالياً منظّمة العمل الدوليّة[65]، يبدو من هذا المنظور أكثر ثراء وبشرى من تهافت التهديدات بأشكال المنع، التي تجهل الحضارات التي يطبّق عليها. ويمكن أن تصاغ البرهنة نفسها في ما يتعلّق بالمساواة بين الرجال والنساء، والتي ليست بالتأكيد مساواةً حسابيّةً، أي معادلة رياضيّة يمكن تطبيقها كونيّاً وعلى نمط واحد، وإنّما هي مساواة رغم الاختلاف، توازن هشّ دوماً ومتوقّف على احترام هذه الاختلافات. إنّ ما نستطيع أن نفهمه، على كل حال، هو أنّ النساء الإفريقيات لا يستحسنّ تولّي الغربيين اليوم، على طريقة المبشّرين القدامى، تحديد الوضعية التي عليهن اتخاذها في علاقتهنّ بالرجال.

وهذا لا يعني إطلاقاً أنّ البلدان الإفريقيّة متمرّدة بطبيعتها على القيم الواردة في حقوق الإنسان. ولكن هذا يعني أنه ينبغي تمكينها

---

(64) انظر: A. Cissé-Niang, "L'interdiction internationale du travail des enfants vue d'Afrique," *Semaine sociale Lamy*, numéro spécial: "Regards croisés sur le droit social", no. 1095 (2002), pp. 9-13.

(65) انظر: *Un travail décent,* rapport du directeur général du BIT à la Conférence internationale du travail (87ème session, 1999).

من إعلاء شأن تأويلها الخاص. وعلاوةً على ذلك، فإنّنا مدينون لإفريقيا بتلك المبادرة القانونيّة المرموقة بشأن تملّك حقوق الإنسان وذلك بفضل الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، الصادر في 27 حزيران/ يونيو 1981[66]، فإنّ هذا الميثاق ومثلما يوحي بذلك اسمه، مع تبنّيه الحقوق الفرديّة الواردة في الإعلانات الغربيّة، يدرج هذه الحقوق في تصوّر الإنسان الذي يختلف عن ذاك الذي يعتبر الفرد ذاتاً جزيرية، وإنّما يعدّه كائناً مرتبطاً بنظرائه، يستمد هويّته من انتمائه إلى مجموعة طوائف؛ وهذا ما يفسّر اشتمال هذا الإعلان على ذوات أخرى، غير الفرد أو الدولة، ومثل الدول، وعلى أن للأفراد تجاهها - كما الحال في الدول - واجبات (المادتان 27 و29): فهناك العائلة (التي لا تمثل فقط موضوع "حق" الفرد، مثلما تنصّ على ذلك المادة 16 من الإعلان العالمي) التي على الدّولة أن تساعدها في مهمّتها "كحامية للأخلاق والقيم التقليديّة التي تعترف بها المجموعة" (المادة 18)؛ وهناك أيضاً الشعب "الذي يجب على واقع الحقوق وعلى احترامها أن يضمنا لزاماً حقوق الإنسان"، والذي له "الحق في المقاومة من أجل تحرّره ضدّ الهيمنة الخارجيّة سواء أكانت سياسيّة أو اقتصاديّة أو ثقافيّة" (المادة 20).

لنا أن نعتقد أنّ تصورنا لحقوق الإنسان سيستفيد من الأخذ بعين الاعتبار بعضاً من هذه "القيم الإفريقيّة"، وهو ما قد يفتح باب تأويلها ويسمح للدول الغربيّة بحلّ بعض القضايا التي تطرحها اليوم. وأن لا نفصل الإنسان عن العلاقات التي يقيمها مع نظرائه (المادة 28)، وأن نضع مبدأ التضامن (المادة 29)، وأن نؤكّد حق الشعوب

(66) انظر النصّ الذي أعيد نشره، في: P. Ardant, *Les textes sur les droits de l'homme*, 2ème éd. (Paris: PUF, 1993), p. 92,

انظر العرض الملخص، في: F. Sudre, *Droit international et européen des droits de l'homme*, 5ème éd. (Paris: PUF, 2001), no. 76 sq.

في حماية بيئتها (المادة 24) أو حماية العائلة في دورها التربوي (المادتان 18 و29)، هذه هي "قيم" عديدة لم تندرج في الإعلان العالمي، ولكنّ ذلك لا ينزع عنها بعدها الكوني.

مراجعة مبدأ التضامن

حتّى نقتنع بوجوب هذه المراجعة، يمكننا أن نتوقف قليلاً عند مبدأ التضامن. إنّه موضوع الساعة في الوقت الرّاهن. فنظراً إلى أنّ العولمة مصدر ترابط تجاه المخاطر الكبرى (التكنولوجيّة والبيئيّة والسياسيّة والصحيّة) التي لا يمكن لأي بلد أن يدّعي أنّه في مأمن منها، فإنّ تنظيم التضامن في مواجهة هذه المخاطر يكتسب كونياً أهمّية حيويّة، على الصعيد العالمي. وفي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام 1948، لم يُصَغْ مبدأ التضامن بصفته تلك (إلا في تلميح تمهيدي إلى "الأسرة البشريّة") لأنّه أخذ شكل الحقوق الفرديّة (الحق في الضمان الاجتماعي، وفي مستوى عيش لائق، وفي التأمين ضد مخاطر فقدان وسائل العيش؛ انظر المادتين 22 و25). وعلى عكس ذلك، فإنّه وَرَدَ في الإعلان الإفريقي ضمن باب الواجبات (المادة 29 ـ 4: "يجب على الفرد أن يحفظ التضامن الاجتماعي والوطني وأن يدعمه"). وهكذا فإنّ التضامن يعبَّر عنه، في حالة معيّنة، كأنه دين الفرد على المجتمع، وفي أخرى، يعبّر عنه كدين من الديون. وفي الواقع، هاتان الصيغتان مرتبطتان في كلتا الحالتين. "فالحقوق في ..." المعلنة في الشمال وافقها في كل مكان واجب المساهمة في التضامن بسداد الاقتطاعات الإلزامية (ضرائب، مساهمات اجتماعيّة)[67]. وهذه الاقتطاعات الإلزامية التي

(67) صاغ هذا الواجب صراحة إعلان الرابطة الأميركيّة لحقوق الإنسان وواجباته (المادتان 35 و36 المذكرتان أدناه).

نعلم جميعاً عبأها في الأنموذج الاجتماعي داخل "أوروبا العجوز"، هي المعادل الهيكلي لواجب التضامن الذي يرهق كل إفريقي صاحب موارد. ولكن، بينما يلوح هذا التضامن التقليدي داخل إطار علاقات شخصيّة، فإنّ ثمن التضامن "الحديث" يدفع إلى منظمات مجهولة سواء أكانت الدولة، فيما يخصّ الخدمات العموميّة، أو أنظمة الضمان الاجتماعي.

إنّ هذا العبور من التضامن الشخصي إلى التضامن المؤسساتي هو، في الغرب ذاته، ظاهرة قريبة العهد. فمفهوم التضامن وصل إلينا فعلاً عن طريق القانون المدني، حيث اضطلع بدور تصحيحي لمساوئ تعدّد الدائنين (التضامن الإيجابي)[68] أو المدينين (التضامن السلبي) في الالتزام نفسه. وإذا كان القانون الاجتماعي وعلم الاجتماع قد استحوذا - منذ إميل دوركهايم - على هذا المفهوم القانوني، فذلك مردّه إلى كونه الوحيد الذي كان يخوّل التفكير في علاقة التزام جماعي (جماعة دائنين ومدينين) لا تقوم لا على الموافقة الفرديّة ولا على رابط عائلي أو طائفي. غير أنّ التضامن تبدّل بانتقاله من القانون المدني إلى القانون الاجتماعي. فعوضاً عن أن يدلّ على ارتباط قانوني يجمع مباشرة بين دائنين ومدينين، فقد كان المبدأ في تنظيم المؤسسات، ولكن من نوع جديد. والنقطة المشتركة بين هذه المؤسسات هي كونها صاحبة دَيْن اكتتابي (يتغيّر مبلغها حسب موارد أعضائها) ودين خدمات (لا يتوقف في المقابل مبلغها على مواردهم الماديّة والماليّة لدى

(68) انظر المواد 1197 وما بعدها من القانون المدني: "الالتزام تضامني بين عدّة دائنين عندما يمنح السند كلّ واحد منهم صراحة حق المطالبة بدفع الدين كاملاً، وعندما يبرّئ التسديد ذمّة المدين وإن كان الربح الناتج عن الالتزام يقبل القسمة بين مختلف الدائنين".

انخراطهم)[69]. وهكذا فإنّ التضامن يعني إنشاء صندوق مشترك على كلّ واحد أن يدفع فيه حسب قدراته وأن يقتطع منه حسب حاجاته[70].

وخلافاً لآليات إعادة التوزيع التقليديّة، كالتأمين التكافلي الإفريقي[71]، فإنّ التضامن المؤسَّس على هذا النحو في إطار دول الرعاية طُهّر من كلّ أنواع الارتباط الشخصي بين الدائنين والمدينين. هذا ما يفسّر قدرته على الامتداد على بلد بأكمله، كأنظمة الضمان الاجتماعي الوطنيّة (القائمة على "مبدأ التضامن الوطني")[72] أو كالخدمات العموميّة (المكلّفة بضمان المساواة بين المواطنين في الاستفادة من المنافع التي تعدّ أساسية، كالصحّة والطاقة والنقل

---

(69) انظر تعريف مبدأ التكافل الذي تبنّاه قانون الاتحاد الأوروبي: CJCE, 17 févier 1993, aff. no. C- 159/91 et C- 160/ 91, Poucet et Pistre, *Droit social* (1993), p. 488, note Laigre et obs. J.-J. Dupeyroux.

(70) انظر في هذه المسألة المقال المرجعي لِـ: J.-J. Dupeyroux: "Les exigences de la solidarité," *Droit social* (1990), p. 741.

(71) عبارة "تأمين تكافلي" هي ترجمة قانونيّة غير مناسبة لمؤسّسة منتشرة بكثرة في بعض الدول الإفريقيّة. و ما يسمّى في لغة الباميليكا تشاو (Tshaw) أو دجانغي (Djangui) (وتعني: ساهم) "هي جمعيات من أشخاص غالباً ما يربطهم أمر مشترك (أفراد عائلة واحدة، يقطنون الحيّ ذاته أو ينتمون إلى العرق نفسه) ويقدّمون دفعات منتظمة عيناً أو نقداً، يدفع مجموعها بالتناوب إلى أعضاء الجمعيّة". انظر: J. Nguebou-Toukam et M. Fabre-Magnan, "La tontine: Une leçon africaine de solidarité," dans: Y. Le Gal [et al.], *Du droit du travail aux droits de l'humanité: Etudes offertes à Philipe-Jean Hesse* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2003), pp. 299 sq.,

وهي إحدى الدراسات القانونيّة النادرة عن الموضوع وهي موثّقة جيّداً في مراجع الاقتصاد والأنثروبولوجيا.

(72) المادة L. 111-1 من قانون الضمان الاجتماعي ويعني هذا المبدأ أنّ كلّ شخص يقيم فوق التراب الفرنسي عليه أن يكون منخرطاً في أحد الأنظمة الوجوبيّة من الضمان الاجتماعي أو، في حال تعذّر ذلك، في نظام التأمين الشخصي.

والتربية والإعلام. . . إلخ.). بهذا المعنى، يكون التضامن مُغْفل الاسم، وهو ما يفسّر قوّته ولكن أيضاً ضعفه. أمّا قوّته فسببها تحريره الأفراد من روابط ولائهم الشخصيّة وسماحه بتجنيد الموارد الضخمة وقدر كبير من التكافلية ضد المخاطر. وأمّا ضعفه، فمردّه إلى أنّ هذه الغفلية تذكي الفردانيّة، وذلك بإزالة كل رابط مباشر بين الأشخاص المتضامنين لصالح مواجهة فرديّة مع هيئة غير شخصيّة. فوفق المنظور الذي نعتمده، من منظور المقرضين أو منظور المساهمين، سنرى إمّا ضرباً من المنّ السماوي (دَيْن من دون مدين حقيقي) أو نوعاً من الابتزاز (دين من دون دائن حقيقي)[73]. ويرجع هذا الضعف أيضاً إلى عجز أنظمة التضامن عن التطوّر إلاّ في إطار الدول المؤمّنة نفسها إن لم نقل المسيّرة لها.

نظراً إلى كلّ هذه الأسباب، تمرّ اليوم أنظمة التضامن الموضوعة في إطار دول الرعاية بأزمة عميقة. وقد باء تصديرها بالفشل في عدّة دول من الجنوب، حيث تظلّ روابط التضامن الشخصي الوحيدة التي يمكن التعويل عليها[74]. وأمّا في بلدان الشمال، فإنّها خاضعة لانتقادات أصوليّي السوق وللصعوبات الماليّة المتنامية التي تزداد سوءاً لا سيما بفتح الحدود الذي يسمح لرؤوس الأموال وللشركات بالتملّص من الضرائب والاكتتابات. ولا تكمن الإجابة على هذه الصعوبات في أسطورة المجتمع العالمي المؤلّف من أفراد عندهم اكتفاء ذاتي ومحرّرين من كلّ رابط تضامن. كما إنّها

(73) هذا ما يفسّر الفصام المطرد لدى أصحاب المداخيل الممّوّلة بواسطة اقتطاعات وجوبيّة (موظّفون، أطباء، فلاّحون) الذين يطالبون بالزيادة في هذه المداخيل من ناحية والتخفيض في الاقتطاعات من ناحية أخرى.

(74) يرى في ذلك عادة مديرو المؤسسات العموميّة للتضامن وعاء مشتركاً لا يملكه أحد ويمكن أن نسحب منه لأنفسنا أو للمدينين.

لا توجد أيضاً في انغلاق أنظمة التضامن الوطنيّة على ذاتها، وهي التي تمثّل عمود المجتمعات الفقري؛ لذلك فهي مضطرّة إلى التحرّك معها. ولن نقدر على مواجهة عدم استقرار هذه الأنظمة من دون أن نعطي بعداً دولياً لواجب التضامن المتأصّل في الجيل الثاني من إعلان الحقوق. ولا تمثل هذه الحقوق إلاّ وجهاً من مبدأ التضامن وهي مرتبطة بواجبات مساهمة ماليّة متبادلة سبق أن كرّستها المواثيق والإعلانات المعمول بها[75]. لذلك، فإنّ الحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة المكرّسة كافية لتوفير أسلحة قانونيّة كي تلزم المعاملين الاقتصاديين بالمساهمة بشكل لافت في الاستجابة لها في الدول التي ينجزون مهامَّهم فيها. ويجدر بنا، من ناحية أخرى، أن نستخلص من مبدأ التضامن آثاراً جديدة وأن ندفع تطوّر تأويل الحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة في اتجاه يأخذ بعين الاعتبار نظام المبادلات القانوني الجديد في العالم. وعلى هذا التأويل أن ينفتح على الأسلوب الذي تفهم من خلاله دول الجنوب التضامنَ وتمارسه، وذلك إذا ما أردنا تقليص الفجوة الاجتماعيّة الدوليّة وصراعات المصالح التي تغذّى اليوم بين صفوف عمال الشمال وعمّال الجنوب.

يُظهر قانون الاتّحاد الأوروبي أنّ حركة إعادة تأكيد وتأويل مزدوجة لمبدأ التضامن قد بدأ العمل بها في أوروبا، لا سيما تحت ضغط توسيع الاتحاد الأوروبي ليشمل دولاً كان نظامها شيوعياً. وبعد مرور عشرين عاماً على صدور الإعلان الإفريقي، كرّس الميثاق الأوروبي لحقوق الإنسان بدوره هذا المبدأ مع إضفاء امتدادات

(75) أقيم هذا الرابط صراحة في بعض التصريحات، مثل الإعلان الأميركي لحقوق الإنسان وواجباته (1948) وبموجبه يكون كل إنسان "ملزماً بالتعاون مع الدولة والمجموعة من أجل التكافل والضمان الاجتماعيين وذلك حسب الإمكانات والظروف" (المادة 35)، و"عليه أن يدفع الضرائب التي حدّدها القانون لمساندة مصالح بلاده العموميّة" (المادة 36).

جديدة عليه[76]. هكذا، فالتضامن، في هذا الميثاق، لا يغطي فقط الحقوق الاجتماعيّة المنصوص عليها سابقاً في الإعلان العالمي، ولكنّه يشمل أيضاً حقوقاً أساسيّة جديدة (حق العمّال في الإعلام، الحق في التفاوض والعمل الجماعي، الحقّ في الانتفاع بالخدمات العموميّة)، وكذلك بعض المبادئ التي تلزم السلطات العموميّة والمؤسسات (التوفيق بين الحياة العائليّة والمهنيّة، حماية البيئة، حماية المستهلكين). استناداً إلى هذا التعريف، يستطيع التضامن أن يستوعب بطريقتين آثار التدمير الاجتماعي المرتبطة بالعولمة. فمن ناحية، يؤدي إلى الاعتراف، لأولئك الذين يشمل تحرير المبادلات الدوليّة ظروف حياتهم وعملهم، بالحق في أن ينتظموا ويتصرّفوا ويفاوضوا على صعيد دولي[77]. في هذه الحالة، ينظر إلى التضامن على أنّه طريقة ليست فقط لحماية الأشخاص، وإنّما أيضاً لمدّهم بالوسائل الملموسة التي تخوّلهم ممارسة بعض الحريات[78]، على غرار كثير من أشكال التضامن التقليديّة الممارسة خارج العالم الغربي كالتأمين التكافلي المذكور آنفاً، الذي تبرز، هكذا، حداثته بشكل مذهل. ومن ناحية أخرى، باستطاعة هذا التعريف المسند إلى مبدأ

---

(76) الميثاق الأوروبي للحقوق الأساسيّة المصادق عليه في نيس (فرنسا) عام 2000، انظر الفصل الرابع، المادة 27 وما بعدها.

(77) هكذا أسند أساس قانوني لتضامن نشيط يتجاوز الحدود، يمكن أن تتعهّد به جمعيات ونقابات تمثيليّة. وهذا ما يفسّر عزم بعض الحكومات، بإيعاز من المملكة المتّحدة، على أن لا يمنع قاضي الاتحاد الأوروبي من تأويل أحكام المعاهدة بحريّة. وقد اعترضت الحكومات نفسها بنجاح على الاعتراف صلب المعاهدة الدستوريّة بحق العمّال في النشاط الجماعي الدولي. انظر: C. Barbier, "Un traité constitutionnel en quête de ses ultimes auteurs," *Demain l'Europe* (23 juillet 2004).

(78) حول "حقوق السحب الاجتماعي"، انظر: A. Supiot, *Au-delà de l'emploi: Transformations du travail et devenir du droit du travail en Europe*, rapport pour la commission européenne (Paris: Flammarion, 1999).

التضامن أن يصلح كأساس لقواعد تحدّ من تحويل الناس والأشياء إلى بضاعة. وأن نضع قانون البيئة أو قانون الاستهلاك تحت رعاية مبدأ التضامن، مثلما يفعل ذلك الميثاق، فذلك يسمح بمكافحة الهروب من المسؤوليات الذي ييسّره تنظيم الاقتصاد العالمي الشبكي[79]. ويجب اعتبار كلّ أولئك الذين يستفيدون من عمليّة اقتصاديّة مسؤولين بالتضامن عن الأضرار التي تحصل للبيئة وللمستهلكين، مهما كانت الصيغ القانونيّة التي تعتمدها المؤسسة[80].

عندها يتجلى معنى التضامن الأوّل، أي ذاك المنبثق عن القانون المدني، والذي حجبته لزمن طويل في المادة الاجتماعيّة التقنيات الناجمة عن التأمين، ويبدو مشابهاً على نحو غير مألوف لأشكال التضامن "التقليدي" التي لا تزال حيويةً خارج العالم الغربي وتؤسس مسؤولية أولئك الذين تلزمهم شخصياً[81]. إنّ المسؤوليّة الاجتماعيّة،

(79) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(80) هذا الحلّ اعتمده التوجيه الأوروبي المؤرّخ في 25 تموز/ يوليو 1985 المتعلّق بالمسؤوليّة عن فعل المنتوجات المعيبة. وبتعريفه المنتوج المعيب بأنّه الشيء الذي "لا يوفّر الأمان الذي من حقّنا توقّعه" فإنّه يجعل المنتج مسؤولاً عن الأضرار التي سبّبها ذلك العيب للأشخاص أو الأملاك، سواء أكان مرتبطاً بموجب عقد بالضحيّة أم لا. وقد اعتمدت أيضاً الولايات المتحدة هذا الحلّ بكلّ نجاعة، وذلك على إثر التلوّث الذي سبّبه غرق ناقلة النفط إكسون فالديز؛ إذ صار جائزاً وفق القانون الأميركي تحميل المسؤوليّة كلّ من ساهم من قريب أو بعيد في عمليّة النقل. وحسب القانون المتعلّق بحالات التلوّث النفطي الصادر عام 1990، يعتبر مسؤولاً عن التلوّث الذي تسبّبه سفينة، المالك والمجهّز والمستأجر.

(81) انظر القانون المدني، المادة 1200: "يوجد تضامن بين المدينين عندما يكونون ملزمين بالشيء نفسه، بشكل يمكن أن يكون فيه كلّ واحد ملزماً بتسديد المجموع، وأنّ الدّفع الذي يقوم به واحد منهم يعفي البقيّة تجاه الدائن". وهناك تيار يتشكّل في القانون المدني ليعطي مبدأ التضامن في المادة التعاقديّة بعداً جديداً. انظر: D. Mazeaud, "Loyauté, solidarité, fraternité: La nouvelle devise contractuelle?," dans: *L'avenir du droit: Mélanges en hommage à François terré* (Paris: PUF; Dalloz, 1999), pp. 603 sq.; C. Jamin, "Plaidoyer pour le solidarisme contractuel," dans: *Le contrat au début du* =

المتعلّقة بالمؤسسات التي تعمل على الصعيد الدولي، تفترض أنّ تضامناً من هذا القبيل يمكن أن يوجد بين مكوّنات فرع معين أو شبكة دوليّة. وانطلاقاً من هذا الأساس، قد يصبح ممكناً أن نلقي بالمسؤوليّة خصوصاً على البلدان حيث توجد مقارّ الوحدات "القادرة على ممارسة تأثير كبير على أنشطة الآخرين"(82)؛ كما قد يتسنّى إلزامها بتحمّل مسؤوليّة التقصير تجاه هذه المبادئ التي تحترمها في "دول الاستقبال" وحدات تنتمي للشبكة ذاتها أو للفرع ذاته. وقد يشجّع هذا الالتزام ممارسات المناولة السليم ويثبّط السيئة منها(83). إنّ مثل هذه الدعاوى في المسؤوليّة يمكن أن تقودها بشكل متناسق نقابات الشبكة أو الفرع.

بهذا الوجه من التجديد، سينفتح لزاماً تأويل مبدأ التضامن على إضافات كل الدول المعنية بهذا التطبيق. وستسهم هذه الإضافات في إعادة وظيفة حقوق الإنسان الأساسيّة المتمثّلة في توجيه الآثار المترتبة عن الشعور بالمقدرة لدى الإنسان. وشيئاً فشيئاً، مع التطور العلمي والتقني، سيتحوّل هذا الشعور إلى تهديد يستهدف بقاء البشريّة نفسها؛ ودور القانون الخالص هو أن يحفظنا من ذاك التهديد(84).

XXI^e siècle: Etudes offertes à J. Ghestin (Paris: LGDJ, 2001), pp. 441 sq, et C. = Jamin et D. Mazeaud, *La nouvelle crise du contrat* (Paris: Dalloz, 2003).

(82) اقتبست هذه الصيغة من "المبادئ التوجيهيّة لمنظّمة التعاون والتنمية الاقتصاديّة" الموجّهة إلى الشركات متعدّدة الجنسيات (1976، أنجزت مراجعتها في سنة 2000).

(83) كان أحد آثار أحكام القانون المتعلّق بوضع التلوّث النفطي جعل الشركات النفطيّة الكبرى مسؤولة عن ضمانات الأمان في اختيار ناقليهم. وهذا ما حمل المجهّزين على أن ينسبوا إلى بقيّة العالم. والمقصود إذن الاتحاد الأوروبي. استعمال سفنهم الأكثر قدماً...

(84) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب. أظهر اعتداء 11 أيلول/ سبتمبر 2001 ما كان يمكن أن يعنيه انفصال السيطرة التقنيّة والثقافة القانونيّة. ولم يكن مرتكبو ذلك الاعتداء "متخلّفين" إطلاقاً، بل بالعكس كانوا أناساً يمتلكون جيّداً التقنيات الغربيّة، بما في ذلك تقنيات جلد العقول إعلامياً.

من أجل أجهزة تأويل جديدة

كيف يمكننا تصوّر فتح تأويل حقوق الإنسان لإسهامات "كلّ أفراد الأسرة البشريّة" التي يخاطبها الإعلان العالمي؟ لتناول هذه المسألة، علينا نشير إلى أنّ "الأنظمة الدغمائيّة، بصفتها تلك، لا تحاور بمعنى النظريات السريعة في الاتصال الإعلامي ؛ فلا يمكّنها إلاّ أن تفاوض"[85]. إنّ تأويلاً منفتحا لحقوق الإنسان يفترض، إذاً، وجود أجهزة مؤسسيّة جديرة بدعم هذا التفاوض وإسناد قوّة قانونيّة للاتفاقات التي تنجم عن، وإنّ هناك شكاً يخامرنا في أن تكون محكمة دوليّة محتملة لحقوق الإنسان مكاناً ملائماً للتفاوض، مرتبطة بالعولمة الاقتصاديّة وبفتح الحدود لتنقل رؤوس الأموال وتداول السلع. وإذا كانت هذه الحدود مفتوحة للأشياء، فإنّها تظلّ مغلقةً على الناس، وليس ثمّة تنقل حرّ للأشخاص على الصعيد الدولي. وبعد أن تمّ الاحتفال الأمس بالمنشقين الذين كانوا يتمكّنون من الفرار من الدول الشيوعيّة، أخذت الدول الغربيّة اليوم تلاحق "المقيمين غير الشرعيين" الذين يحاولون الهروب من دول الجنوب. وهي تتحاشى التنديد بالأسباب الكامنة وراء ذلك، لأنّ الأمر يضطرّها إلى مواجهة الآثار المدمّرة المترتّبة عن نظام التبادلات الذي تفرضه على العالم. وقد أعلمت المنظمة العالميّة للتجارة، بكلّ وضوح، أنّ مصير الناس، فيما عدا المسائل الدقيقة المنصوص عليها في أنظمتها، ليس من اهتماماتها. ولكن انفتاح العالم على المبادلات الاقتصاديّة لن يكون مستداماً إذا لم تؤخذ نتائجه على المستوى الإنساني بعين الاعتبار. ويلوح اليوم أيضاً في الأفق نوع من تقسيم

---

(85) انظر: P. Legendre, *Le désir politique de Dieu: Etude sur les montages de l'état et du droit* (Paris: Fayard, 1988), p. 183.

للعمل بين المنظمات الدوليّة المكلّفة بالأشياء (بضائع ورؤوس أموال) والخاصة بالأشخاص (الشغل، الصحّة، الحماية الاجتماعيّة، الثقافة التربية. . . إلخ).

في هذا السياق، تطرح مسألة ترابط مبادئ اقتصاد السوق بالقيم المتأصّلة في مختلف الحضارات في جميع أنحاء العالم. ولن يكون العيش في جوّ العولمة ممكناً إلاّ إذا تمّ التفكير فيها لا كمسار يسعى إلى تماثل الشعوب والثقافات، وإنّما كمسار توحيد يتغذّى من اختلافها بدلاً من أن يجتهد في العمل على إزالته. وهكذا، تُعتبر التأويليّة المتعلقة بحقوق الإنسان جزءاً من القضايا التي يثيرها تحرير المبادلات الاقتصاديّة. ومن ثمّ، وبمناسبة هذه النزاعات التي يثيرها هذا التحرّر يمكن ويجب، في الآن ذاته، توظيف مسار تأويل حقوق الإنسان (والحقوق الأساسيّة). ويسمح هذا المنهج بتجنّب الاستئثار الوارد من الشمال، والذي آل إلى فشل فكرة الشرط الاجتماعي في معاهدات التجارة الدوليّة[86].

لقد كُتِب على "البعد الاجتماعي للعولمة"[87] أن يظلّ شعاراً ما دامت التدابير المؤسسيّة المعدّة لذلك لا تسمح مستقبلاً لدول الجنوب بأن تعترض على دول الشمال باعتماد تأويلها الخاص للحقوق الأساسيّة. فمثلاً، عندما يرعى الاتحاد الأوروبي نظاماً جبّاراً للحقوق لإغراق الأسواق بمنتجاته الزراعية التي تنسف ظروف بقاء الزراعات الغذائيّة في دول الجنوب، فإنّه ينبغي أن تؤهّل هذه الدول

(86) للاطلاع على عرض شامل فيما يتعلّق بالنقاش حول هذا البند، انظر: J.-M. Servais, *Normes internationales du travail* (Paris: LGDJ, 2004), pp. 17-27.

(87) أخذت هذه العبارة من الاسم الذي منح للجنة الدوليّة المجتمعة للنظر في الموضوع تحت إشراف منظّمة العمل الدوليّة. انظر تقريرها: *Une mondialisation juste: Créer des opportunités pour tous* (Genève: BIT, 2004) (http://www.ilo.org/wscdg).

للدفاع عن حق شعوبها في العمل اللائق وللحصول على تعويضات ملائمة أمام هيئة دوليّة. وهكذا يجب التوصّل إلى وضع مخطّط دولي لحقوق الإنسان الأساسيّة في العمل وهو ما بلغناه على الصعيد الداخلي مع قانون الشغل في الدول الصناعية خلال القرنين الماضيين، أي إنّه أمكن السّماح للضعفاء بأن يشهروا أسلحة القانون في وجه أولئك الذين يوظّفون القانون لاستغلالهم وبأن يساهموا بذلك في تطوّر القانون في مجمله. ولا ننسى أنّ الموقف المطلوب تبنّيه تجاه القانون كان قد قسم، منذ البداية، الحركة العماليّة إلى شقّين : فهناك الثوريون الذين لم يكونوا يرون فيه إلاّ قناعاً للاستغلال البورجوازي ورسموا هدفاً لهم يقضي بإزالة القانون والدولة؛ وهناك الإصلاحيون الذين اختاروا خلافاً لذلك تملّك موارد القانون وقاتلوا من أجل تغييره. وقد أدى الخيار الأوّل، إلى بروز التجربة الشيوعيّة الساعية وراء طوباويّة عالم خالٍ من صراعات الطبقات؛ وأمّا الخيار الثاني، فقد آل إلى ظهور دولة الرعاية القائمة على تأويلية اجتماعيّة للقانون المدني. وقد أصبحت هذه التأويليّة ممكنة بفضل الاعتراف بالحق في الاعتراض على القانون، الذي يظلّ إسهام دولة الرعاية الأكثر تجديداً والأكثر استدامة.

وفي مواجهة "عولمة" اقتصاد السوق، فإنّنا نحتاج اليوم بالطريقة ذاتها لآليات تسمح بوجود تأويليّة إنسانيّة واجتماعيّة للقانون الاقتصادي. والفرق مع تجربة الحركة العمالية يأتي من كون التأويليّة لم يعد من الممكن تحقيقها تحت رعاية الدولة القوميّة. لذلك يجب أن نخصّص لها حيّزاً في صلب إجراءات تنظيم المبادلات الدولي. وقد يكمن الحلّ الأكثر بساطةً في السماح لأطراف النزاع أمام المنظمة العالمية للتجارة بإثارة ما يعرف بعدم الاختصاص. وينبغي رفع النزاع أمام هيئة خاصة لحسم النزاعات، تكون تحت رعاية

المنظّمة العالميّة المختصّة (منظّمة العمل الدولية بالنسبة إلى العمل والحماية الاجتماعيّة؛ اليونسكو بالنسبة إلى الثقافة. . . إلخ). وبإمكان هذه الهيئة أن تأخذ على عاتقها تقنية العيّنة الاختيارية المعتمدة لدى المنظمة العالميّة للتجارة، بهدف ضمان تمثيليّة متوازنة لمختلف الثقافات المعنية. كما يشترط أيضاً البحث عن مثل هذا التوازن، أو عن أقلّ قدر ممكن من اختلال التوازن على الصعيد الدولي، الاعتراف بحقوق التصرّف الخصوصيّة للبلدان الفقيرة في علاقاتها الاقتصاديّة مع البلدان الغنيّة.

هذا هو فعلاً أحد دروس التاريخ الاجتماعي: لا يكفي أن نعلن عن المساواة حتى توجد. لأنّ مجرّد الإعلان عن المساواة الشكليّة، لا يصلح في مرحلة أولى إلا لتجريد الناس الأكثر ضعفاً ممّا لديهم من حماية. لقد تطلّب الأمر قرناً من الزمن، وكذلك بروز الحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة، حتى تصبح المساواة بين أرباب العمل والعمّال شيئاً آخر غير استغلال بعضهم لبعض. وتظلّ المساواة اليوم بين الرجال والنساء شكليّة أكثر منها واقعيّة؛ وتكريس قانون الاتّحاد الأوروبي إيّاها كان في الأساس بمثابة تبرير إلغاء القواعد التي كانت تحمي الحياة الأسريّة من تعديات الحياة المهنيّة بدلاً من أن يعمّم المنفّعة على الناس. إنّ المساواة المعلنة بين الدول الغنيّة والفقيرة لم تعد تفيد إلاّ لتبرير الاستغلال الفاحش لهؤلاء، من قبل أولئك. ومتى توقّفنا عن اعتبار الأفراد والشعوب ككائنات مجرّدة وأخذنا بعين الاعتبار كنههم الإنساني، عندها فقط، نجسّد المساواة. وإذا غفلنا عن ذلك وعاملنا القويّ كالضّعيف، فإنّنا نجازف برؤية الضعفاء يلتحقون بصفوف أعداء المساواة.

ومثلما رأينا ذلك في مدينة دوربان، يدور في دول الجنوب اليوم نقاش شبيه بذاك الذي طبع توجّهات الحركة العماليّة تجاه الثورة

الصناعيّة، ويتعلّق بالموقف المطلوب تبنيه إزاء حقوق الإنسان. فبينما لا يتردّد بعضهم في التحرّر منها ويجاهرون بنظرة عنصرية للعالم، يطالب آخرون، على عكس ذلك، بأن تقبل دول الشمال بالاستجابة لها والاعتراف بأنّها خرقتها تجاههم. كان ذلك جوهر مطلب الإقرار بمسؤولية أوروبا والولايات المتّحدة الأميركيّة في تجارة الرقيق والاستعباد واعتقال الملايين من الأفارقة. وإنّه لمن العسير أن ننكر في ذلك حدوث جريمة ضدّ الإنسانيّة غير قابلة للتقادم بصفتها تلك. والموقف ذاته ينطبق على الإرهاب؛ فباعتباره إبادة إراديّة تستهدف شعوباً مدنية لغايات سياسيّة، فقد مورس بكثرة ونَظَّر له الغرب (من الرعب الثوري في فرنسا[88] إلى هيروشيما، مروراً بغيرنيكا وقصف الحلفاء من مواقعهم). أن نقبل به، يعني أن يُسمح لنا هنا أيضاً بالولوج إلى نشاط تأويلي قد ينبثق عنه تعريف قانوني للإرهاب يحظى بالإجماع؛ ويعني أننا نقي أنفسنا من العواقب المقلقة الناجمة عن "حرب ضد الإرهاب" من دون وجود خصم محدّد بوضوح.

إنّ المسلك الذي يستوجب التشجيع هو ذلك الذي يكون فيه القانون مجال تأويل رحب يُدلي فيه كلّ بدلوه، لأنّ ذلك وحده من شأنه أن يسمح للإنسانيّة، في تنوّعها اللامتناهي، أن تتوصّل إلى الاتفاق على القيم التي تجمع بين أفرادها. وهذا السبيل يفترض أن تعدل دول الشمال عن اللجوء، دائماً وفي كل مكان، إلى فرض تصوّراتها الخاصّة، وأن تنخرط في مدارس الآخرين حول عمل مشترك يهتمّ بتساؤل الإنسان عن ذاته.

---

(88) ما يتعلّق بهذه الحقبة التأسيسيّة للدولة الحديثة، انظر: P. Guiniffey, *La politique de la terreur: Essai sur la violence révolutionnaire* (Paris: Fayard, 2000).

الثبت التعريفي

أصولية (fondamentalisme): نزعة عند بعض أتباع عقيدة أو دين إلى التمسّك بالمبادئ الأصليّة ومحاربة أي تغيّر أو تجديد. في مفهومه الحديث (مصطلح سياسي فكريّ) هو العودة إلى الاحتكام بالشرائع الدينيّة.

اقتصاد السوق (économie de marché): يسمّى كذلك بالاقتصاد الرأسمالي، ويقوم على الملكيّة الخاصّة لوسائل الإنتاج والمبادرة الفرديّة، ويخضع لتفاعل العرض والطلب داخل السوق. واقتصاد السوق هو اقتصاد العرض والطلب والمنافسة الحرّة وتحرير الأسعار من أيّ قيد عدا ما تفرضه المنافسة الحرّة غير الاحتكاريّة. ويعتمد بشكل أساسي على الملكيّة الخاصة للأفراد والمؤسسات. ومع ذلك فإنّ اقتصاد السوق لا يعني بأيّ شكل من الأشكال غياب القطاع العام ودور الدولة في تنظيم الحياة الاقتصاديّة.

اقتصاد غير رسمي (économie informelle): يقصد به كل النشاطات الاقتصاديّة التي تحدث خارج مجال الاقتصاد الرسمي الذي تقوم الحكومة بضبطه، وهي نشاطات لا تخضع للضرائب ولا تتمّ مراقبتها من قبل الحكومة ولا تدخل ضمن الناتج القومي الإجمالي.

انتظام (régulation): في الأصل، إرادة حرّة تستند إلى دروس التاريخ بهدف الإشارة إلى القيمة النسبيّة للآليات الاقتصاديّة ورفض فكرة القوانين الاقتصاديّة المحددة وغير الموازية لزمنها. ولنظريّة الانتظام جسور مع تيارات فكريّة أخرى، مثل اقتصاد الاتفاقيات والمؤسساتيّة.

إنسان اقتصادي (Homo oeconomicus): الإنسان من حيث هو مسيّر بمنافعه الاقتصاديّة من دون اعتبار آخر.

بوتلاخ (Potlach): هي كلمة استعملها بشكل خاص السكّان الهنود في شمال غرب أميركا. وهي تعني (أعطى، وهب) وقد اعتبر مارسيل موس البوتلاخ "هيبة/ مقابل هيبة"، تهدف إلى إقامة علاقات اجتماعيّة ثابتة وهي في الوقت نفسه شكل من أشكال التبادل المقنع. وقد تمّ استخلاص تأويلات مختلفة جدّا للبوتلاخ: أصل السوق بالنسبة إلى البعض، وأساس الرابط الاجتماعي بين المجموعات بالنسبة إلى البعض الآخر.

تحكّم آلي (cybernétique): هو علم الآلات الأوتوماتيكية وهو اختصاص يدرس الأجهزة المبرمجة ذاتياً والتي تغطّي نطاقاً يشمل الهندسة الشاملة والفيزيولوجيا.

تعظيم الفائدة (maximisation des utilités): مفهوم اقتصادي يعني أنّه عند الشراء يحاول المستهلك الحصول على أكثر قيمة ممكنة بأقلّ قدر من المصاريف والهدف منه تعظيم الفائدة الإجماليّة المتأتّية من الأموال المتاحة.

تقنية القانون (technique juridique): هي مجموع الوسائل القانونيّة (كوضع القواعد وقيام الممارسين بتطبيقها) التي تتيح تحقيق أهداف القانون.

تقييس (normalisation): هو الأسلوب الذي يشمل التقييس توحيد الطرق والأساليب التي تتّبع عند الفحص والاختبار، للتأكيد من مطابقة السلع والمنتجات للمواصفات المعتمدة وكذلك المصطلحات والتعريف والرموز الفنيّة وأسس الرسم.

تكنولوجيا إحيائية (biotechnologies): هي مجموعة التقنيات التي تستعمل الأعضاء لصنع أو تحويل الأجزاء على الصعيد الصناعي.

جندر (gendre): هي مرادف لكلمة جنس، وهي تحيل على دراسات تقترح إعادة قراءة المجتمع تبعاً لمنطلقات أنثويّة.

حكم رشيد (gouvernance): في حين يجسّد الحكم تصوّراً تراتبيّاً وممركزاً للسلطة، يشير الحكم الرشيد (الحكميّة) إلى سلطة اللامركزيّة التي يتقاسمها العديد من الفاعلين المؤسساتيين أو التعاونيين. ويرتبط هذا المفهوم بفكرة الذكاء الجماعي أو بفكرة الشبكة في التسيير واتّخاذ القرار.

حيلة قانونيّة (fiction juridique): طريقة قانونيّة تدرج على افتراض حادث أو حالة مخالفة للواقع وتحليل النتائج القانونيّة التي تترتّب عليها، مثل أثر الشرط الرجعي.

خصخصة (privatisation): تعني ترويج المنتجات والمشروعات والممتلكات العامّة للبيع أو الإدارة بواسطة الأفراد.

دولة الرعاية (état providence): هي تعبير وصفي يشير إلى مختلف أنظمة الرعاية الاجتماعيّة في البلدان المتطوّرة. وتوجد ثلاثة مظاهر أساسيّة تشكّل قواعد الحماية الاجتماعيّة الحديثة هي التأمين الإجباري على المرض بالنسبة إلى العمّال أصحاب الدخل المنخفض والتعويض على حوادث العمل وواجب التأمين على الشيخوخة.

دولة القانون (état de droit): هي نظام سياسي تخضع فيه الدولة للقانون والحق. ومن حيث المبدأ، تتعارض دولة القانون مع فكرة "داعي المصلحة العامّة" الذي يبرّر في بعض المناسبات الاستثنائيّة إمكانيّة الخروج من مبدأ الشرعيّة.

سلوكيّة (béhaviorisme): وهي نظريّة للأميركي واشوز مرتكزة على الدراسة العلميّة والتجريبيّة للسلوك (Behaviour بالإنجليزيّة). وحسب هذه النظريّة كلّ تصرّف/ فعل هو إجابة/ استجابة لمجموعة من العوامل الفيزيائيّة والكيميائيّة.

شكليّة (formalisme): اتّجاه فلسفي لا يعتدّ إلاّ بالناحية الصوريّة في المعرفة والأخلاق والجمال.

صورة الإله (Imago Dei): كلمة لاتينيّة ترمز إلى عقيدة لاهوتيّة تقرّ بأنّ الإنسان قد خلق في صورة إله وهو ما يعني أنّه ذو قيمة متأصّلة مستقلّة عن قاعدتها أو وظيفته.

علم الأحياء الاجتماعي (sociobiologie): هو نظريّة عن الأسس الوراثيّة للسلوك الاجتماعي للحيوانات والبشر، المنظور إليه من وجهة الاصطفاء الطبيعي. ومع ارتباط هذا العلم بالتيار القديم للداروينيّة الاجتماعيّة، فإنّ نشوءه جاء مؤخّراً كردّة فعل على فرضيّة السيطرة في علم العادات الحيوانيّة الكلاسيكي.

علم الأخلاق الإحيائي (bioéthique): هو علم يدرس المشاكل الأخلاقيّة التي تثيرها الأبحاث في علم الأحياء.

عولمة (mondialisation): مفهوم ومصطلح انتشر في السنوات الأخيرة. تقوم فكرته الأساسيّة على ازدياد العلاقات المتبادلة بين الأمم، سواء المتمثلة في تبادل السلع والخدمات أو في انتقال رؤوس الأموال أو في انتشار الأفكار والمعلومات وسرعة تدفقها أو

تأثر أمة بقيم غيرها من الأمم وعاداتها وتقاليدها وقواعدها؛ وواكب انتشار العولمة الطريق السريع للمعلومات المفتوحة وانتشار الفضائيات واتفاقيّة "الغات" التي ألغت الحواجز الجمركيّة بين الشعوب والأمم والحماية الفكريّة للأعمال والأفكار والمنتجات وسيطرة القيم الغربيّة الأميركيّة على العالم.

غير (tiers): هو من لم يكن طرفاً أو ممثلاً في عقد أو حكم أو دعوى.

غيريّة (altruism): هي سلوك هدفه السّعي لمساعدة الغير، حتّى ولو كان على حساب الأمن الخاص لمن يقوم بذلك. ومن منظور علم الاجتماع، هي القلق اللامصلحي على أملاك الغير.

فرديّة (individualisme): هي المذهب القائل بانّ هدف المجتمع ينبغي أن يكون إرضاء الأهداف الفرديّة؛ وهي اعتقاد يقول إنّ المصالح المشتركة أو الأهداف الفرديّة، أو كليهما، يمكن تلبيتها على أحسن وجه عن طريق الاختيار الفردي، غير المقيّد قدر الإمكان باتخاذ القرارات المشتركة أو سيطرة الدولة.

قانون متمّم (loi supplétive): قانون ينظّم آثار العمل القانوني إذا لم ينظّمها أربابه. وهذه القوانين لا تكون متّصلة بالنظام العام ويحقّ للأفراد مخالفتها، بعكس ما يجري عليه الأمر في القوانين الآمرة أو الناهية والمتعلّقة بالنظام العام.

مذهب الإدراكيّة/ المعرفية (cognitivisme): هو مجال البحوث في العلوم المعرفية. وترتبط المعرفية بنظرية خاصّة : الكومبيوترية، أو أنموذج الكومبيوتر التمثلي.

منافع اجتماعيّة دنيا (minima sociaux): هي منافع اجتماعيّة متممّة لضمان حدّ أدنى من الدخل لشخص أو لأسرة في حالة غير

مستقرّة (وهي من استحقاقات الرعاية الاجتماعيّة في النظام الفرنسي غير قائمة على الاشتراكات، وهي تعني أنّها تدفع من دون أيّ مساهمات).

نزعة شموليّة (totalitarisme): مصطلح يستخدم للدلالة على نظام سياسي ذي حزب واحد لا يقبل أية معارضة منظّمة وفيه تسيطر السلطة سيطرة كاملة على مجمل الحياة الاجتماعيّة.

وضعيّة (positivisme): هي المذهب الذي يرى أنّ الفكر الإنساني لا يدرك سوى الظواهر الواقعيّة والمحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين، و يعتبر العلوم التجريبيّة هي المثل الأعلى لليقين، ولذلك لا محلّ للبحث عن طبائع الأشياء ولا عن عللها الغائبة.

ثبت المصطلحات

آليات	mécanismes
آليات قانونيّة	mécanismes juridiques
إبادة	extermination
أبوّة المثليين	homoparentalité
اتحاد احتكاري للمنتجين	trust
اتحاد أوروبي	Union européenne
اتفاقيـــة	charte
اتفاقيـــة	convention
اجتماعي	social
أجناس	races
إحصائيّة	statistique
إحياء الصّبغة الإقطاعيّة	reféodalisation
اختياريّة	supplétives
أخلاق	éthique
إدارة بالأهداف	direction par objectifs
إداري	administratif
إدراكيّة	cognitivisme

insertion	إدماج
terrorisme	إرهاب
dérèglementation	إزالة التقنين
métaphore	استعارة
colonisation	استعمار
clonage	استنساخ
consommation	استهلاك
autoréférence	إسناد ذاتي
fondamentalisme	أصوليّة
déclaration universelle des droits de l'homme	إعلان عالمي لحقوق الإنسان
économisme	اقتصاديّة
divin	إلهي
empire	إمبراطوريّة
election	انتخاب
régulation	انتظام
anthropologie	أنثروبولوجيا
procréation	إنجاب
européenne des droits de l'homme	أوروبيّة لحقوق الإنسان
européenne des droits fondamentaux	أوروبيّة للحقوق الأساسية
foi	إيمان/ اعتقاد
brevets	براءات
humaine	بشري
idiotie	بلاهة
filiation	بنَّوة
structuralisme	بنيويّة

biologique	بيولوجي
environnement	بيئة
histoire de l'art	تاريخ الفن
interprétation	تأويل
échange	تبادل
libre échange	تبادل حر
subordination	تبعيّة
dépendance	تبعيّة
traçabilité	تتبّع
traite négrière	تجارة الرقيق
commercial	تجاري
alliance	تحالف
cybernétique	تحكّم آلي
analyse économique du droit	تحليل اقتصادي للقانون
métamorphose de l'état	تحوّل الدولة
hiérarchie	تسلسل هرمي
législative	تشريعيّة
solidarité	تضامن
progrès	تطوّر
contracter	تعاقد
contractualisme	تعاقدي (توجّه)
contractualisation	تعاقديّة
contractuelle	تعاقديّة
mutuel	تعاوني
multiculturalisme	تعدّد ثقافي
ajustement structurel	تعديل هيكلي

torture	تعذيب
maximisation	تعظيم الفائدة
nomination	تعيين
négocier	تفاوض
négociation	تفاوض
technique	تقني
technologie de l'information et de la communication	تقنيات المعلومات والاتصال
technocratie	تكنوقراطيّة
formation	تكوين
constitution normative de la	تكوين قانوني للشخصيّة
représentation électorale	تمثيل انتخابي
représentativité	تمثيليّة
discrimination	تمييز
discrimination raciale	تمييز عنصري
concurrence	تنافس
régulation	تنظيم
organisation	تنظيم
développement	تنمية
corps	جسم
collective	جماعيّة
république	جمهوريّة
autopoéièse	جهد البقاء الذاتي
état de droit	حالة قانون
état civil	حالة مدنيّة
état civil de l'enfant	حالة مدنيّة للطفل

littéral	حَرْفي
mouvement ouvrier	حركة عمّاليّة
liberté	حرّيّة
bonne foi	حسن نيّة
minima sociaux	حقوق اجتماعيّة دنيا
droits de l’enfant	حقوق الطفل
gouvernement	حكم
gouvernance	حكم رشيد
corporate governance	حوكمة الشركات
privatisation	خوصصة
désenchantement du monde	خيبة أمل العالم
darwinisme social	داروينيّة اجتماعيّة
Critical Legal Studies	دراسات القانون النقديّة
constitution	دستور
dogmatisme	دغمائي
dogmatique juridique	دغمائيّة قانونيّة
état	دولة
démocratie	ديمقراطيّة
souveraine	ذات سيادة
lien social	رابط اجتماعي
capitalisme	رأسمالية
retour à l’emploi	رجوع إلى الشغل
garant	رعاية
âme	روح
spiritualise	روحانيّة
spirituelle	روحيّة

romano canonique	روماني كَنَسِيّ
mathématiques	رياضيات
causalité	سببيّة
autorité	سلطة
marchandises	سلع
béhaviorisme	سلوكيّة
marché	سوق
souveraineté	سيادة
réseaux	شبكات
glossateurs	شرّاح
légitime	شرعيّة
charia	شريعة
travail	شغل
incertitude	شكّ
communisme	شيوعيّة
génome	صبغيات النّوع
conflit	صراع
industrielle	صناعية
fonds monétaire international	صندوق النقد الدولي
imago Dei	صورة الإله
garant des conventions	ضامنة الاتفاقيات
sécurité sociale	ضمان اجتماعي
communautarisme	طائفيّة
classes	طبقات
médicale	طبيّة
nature	طبيعة

double nature	طبيعة مضعّفة
méthode ouverte de coordination	طريقة منفتحة في التعاون
rites funéraires	طقوس الجنازة
transnationale	عابرة للحدود الوطنيّة
esclavage	عبوديّة
contrat	عقد
foi religieuse	عقيدة اقتصاديّة
signes	علامات
relationnel	علائقيّة
biologie	علم الأحياء
bioéthique	علم الأحياء الأخلاقي
génétique	علم الوراثة
scientisme	علمويّة
scientifique	علمي
sciences du droit	علوم القانون
travail collectif	عمل جماعي
télétravail à domicile	عمل عن بعد
devise	عملة
parole donnée	عهد
mondialisation	عولمة
grégorienne	غريغوريّة
informelle	غير رسمي
immatériel	غير مادي
altruisme	غيريّة
individu	فرد
individualisme	فردانيّة

individuelle	فرديّة
subsidiarité	فرعيّة
séparation des pouvoirs	فصل السلطات
espace	فضاء
esprit	فكر
Véda	فيدا
juge	قاض
droit	قانون
loi	قانون
droit public	قانون عام
code civil	قانون مدني
Soft Law	قانون مرن
Common Law	قانون مشترك
moisaïque	قانون موسى
Law and Economics	قانون واقتصاد
juridique	قانونيّة
crédit	قرض
serment	قَسَم
règles	قواعد
lois	قوانين
puissance meurtrière de la technique	قوّة ـ قاتلة
valeurs	قيم
canonique	كَنَسي
Cogito	كوجيتو
confucianisme	كونفوشيوسيّة
universalisme	كونيّة

universels	كونيّ
commission européenne	لجنة أوروبيّة
commission nationale de l'informatique	لجنة وطنيّة للإعلام
langue	لغة
matérialisme	ماديّة
marxisme	ماركسيّة
finances	ماليّة
missionnaires	مبشّرون
conseil constitutionnel	مجلس دستوري
risques	مخاطر
plan	مخطّط
civil	مدني
corpus	مدوّنة
référence	مرجعيّة
égalité	مساواة
indépendant	مستقل
responsabilité	مسؤوليّة
participation	مشاركة
législateur	مشرّع
projet parental	مشروع أبوي
sources du droit	مصادر القانون
intérêts	مصالح
absolu	مطلق
contestation	معارضة
traité	معاهدة
expertise	معاينة

croyances	معتقدات
paramètre	معلّم
informatique	معلوماتيّة
sens	معنى
magnétique	مغنطيس
notion	مفهوم
sacré	مقدّس
propriété intellectuelle	ملكيّة فكريّة
interdit	ممنوع
concurrence	منافسة
sous - traitance	مناولة
organisation mondiale du commerce	منظّمة التجارة الدوليّة
organisation internationale de la normalisation	منظّمة دوليّة للتقييس
organisation mondiale de la santé	منظّمة الصحّة العالميّة
organisation mondiale du travail	منظّمة العمل الدوليّة
perspective	منظور
professionnelle	مهنيّة
digeste	موجز
ressource	مورد
entreprise	مؤسّسة
conflits	نزاعات
relativité	نسبيّة
relativisme culturel	نسبيّة ثقافيّة
statuaire	نظامي
théories des systèmes	نظريّة الأنساق

syndicale	نقابيّة
immigration	هجرة
architecture	هندسة
indiens	هنود
identité	هويّة
obligations	واجبات
révélation	وحي
positivisme	وضعيّة
nation	وطنيّة
fonction anthropologique de la religion	وظيفة أنثروبولوجية للدين
naissance	ولادة
Juifs	يهود



الفهرس

ـ ب ـ

ـ ت ـ

- ص -

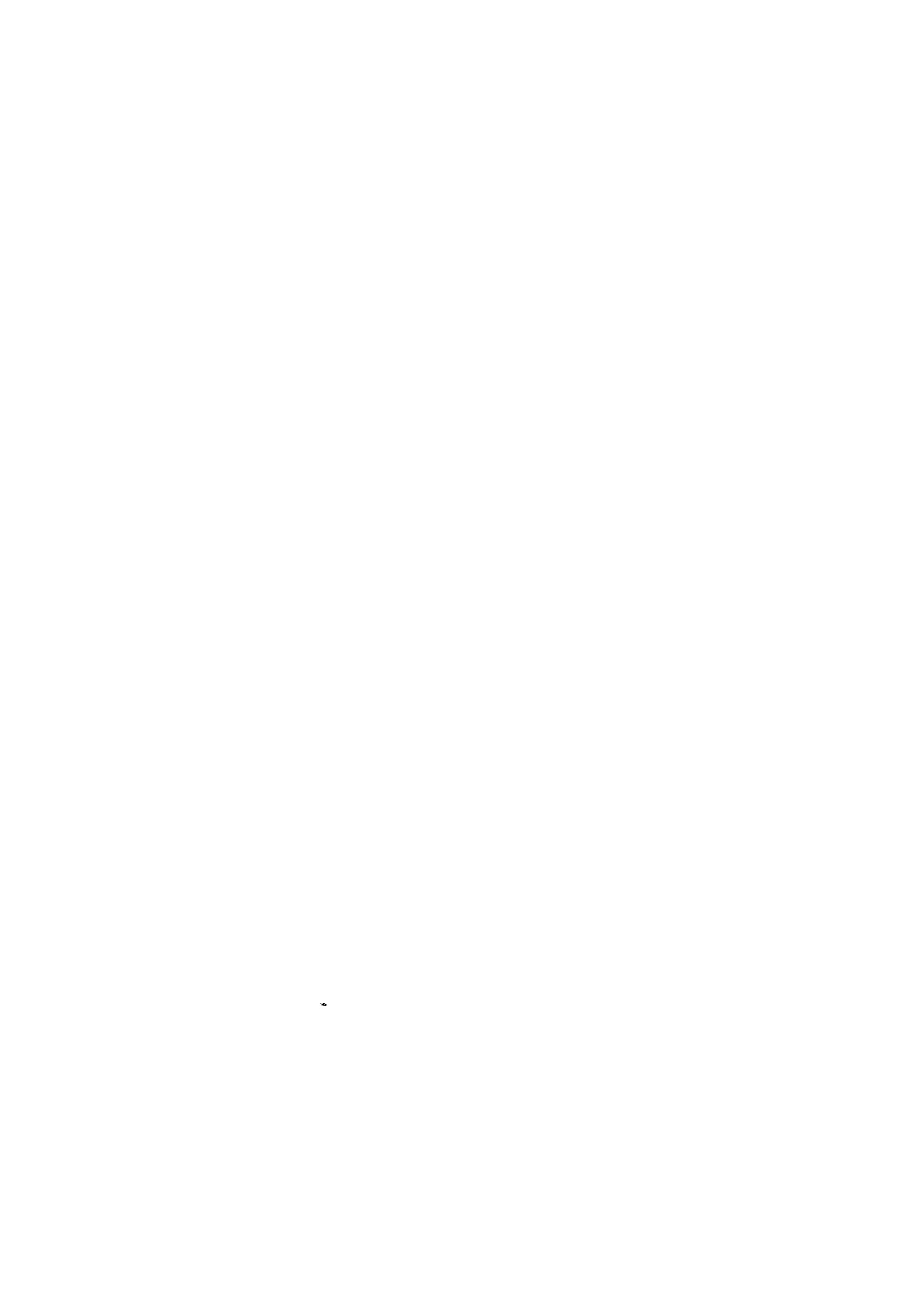
- ع -

- غ -

ـ ن ـ

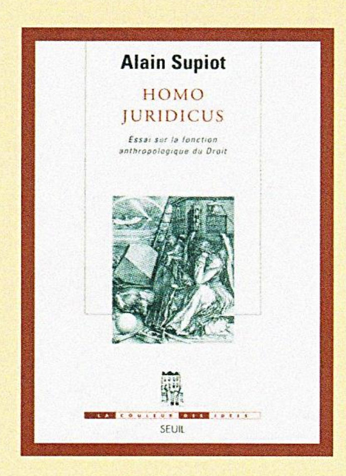
ـ هـ ـ

ـ و ـ



الإنسان القانوني

بحث في وظيفة القانون الأنثروبولوجيّة



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

يُعتبر التوق إلى الحرية، في الأحوال كلها، معطى أنثروبولوجياً أساسياً لأن تعايش الناس في ما بينهم يقتضي الاتفاق على منح الحياة معنى واحداً، في حين أن لا وجود لحياة واحدة يمكن اكتشافها علمياً. هكذا تصبح الدغمائية القانونية الطريقة الغربيّة في ربط الناس بعضهم ببعض، وذلك يطرح معنى يُفرض على الجميع. إن القانون هو النص الذي تكتب فيه معتقداتنا الأساسية أي قوة الاعتقاد في معنى الكائن البشري، وفي سلطة القوانين، أو في قوة العهد. وبما أن القانون ليس تعبيراً عن حقيقة منزلة أو اكتشاف علمي، فإنه يلوح بمثابة تقنية بإمكانها أن تخدم غايات متنوعة ومتغيرة، سواء كان ذلك في تاريخ الأنظمة السياسية أو تاريخ العلوم والتقنيات؛ ولكنها تقنية الممنوع التي تضفي على علاقات كل فرد بغيره وبالعالم، معنى مشتركاً يتجاوزه ويلزمه. إن كل واحد منّا بحاجة فعلاً إلى أن يطمئن لوجود نظام كي يمنح حياته وعمله معنى.

- **ألان سوبيو**: أستاذ القانون في جامعة نانت (بيت العلوم الإنسانية أونج غيبان) وعضو بمعهد فرنسا الجامعي، من مؤلفاته: *Le droit du travail* (2006).

- **عادل بن نصر**: أستاذ في علوم الترجمة والمصطلح في جامعة تونس المنار وباحث متخصص في أنثروبولوجيا القانون.

علي مولا



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 22 دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-82-544-1

